This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

~~NS. 97 D. 21~~

Vet. Fr. III B. 1411

~~NS. 97 D. 21~~

Vet. Fr. III B. 1411

DE

LA CONTROVERSE

DE BOSSUET ET DE FÉNELON

SUR

LE QUIÉTISME.

DE

LA CONTROVERSE

DE BOSSUET ET DE FÉNELON

SUR

LE QUIÉTISME;

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

L.-A. BONNEL,

LICENCIÉ, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

MACON,

IMPRIMERIE DE DEJUSSIEU, RUE DE LA BARRE.

1850.

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
29 SEP 1959
OF OXFORD
LIBRARY

A mon Père

et

A ma Mère.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION. Page

1.° Définitions. Le mysticisme. Le mysticisme chrétien. Distinction des vrais et des faux mystiques. II

2.° Aperçu rapide sur le mysticisme chrétien, depuis les Pères de l'Eglise grecque jusqu'aux Quiétistes du XVII.e siècle. Molinos. M.me Guyon. VIII

CHAPITRE I.er

Objet, plan et difficultés de ce travail 1

CHAPITRE II.

Dispositions naturelles de Fénelon à un mysticisme exagéré; ses relations avec M.me Guyon; esprit de sa direction à cette époque. — Bossuet et Fénelon en présence aux Conférences d'Issy 7

CHAPITRE III.

Explication des XXXIV Articles d'Issy. Ces articles ne définissent pas assez précisément l'Oraison. Bossuet et Fénelon peuvent les interpréter différemment. — Correspondance de Bossuet avec M.me de la Maisonfort 35

CHAPITRE IV.

Maximes des Saints, de Fénelon; *Instruction de Bossuet sur les états d'oraison*. Examen de ces deux ouvrages. Tandis que Fénelon tire les conséquences extrêmes de ses principes sur une perfection absolue, Bossuet, élargissant de plus en plus les siens, exprime la véritable doctrine de l'oraison. 68

CHAPITRE V.

Discussion sur les *Maximes*. — La *Déclaration des trois Evêques* (MM. de Paris, de Meaux et de Chartres) signale, entre toutes les autres erreurs de ce livre, le tort fait à l'Espérance. — Bossuet, dans le *Sommaire de la doctrine de M. de Cambrai*, démontre particulièrement le chimérique d'un amour parfaitement désintéressé et explique la définition théologique de la Charité. La question tend à se concentrer sur l'amour pur. — Faibles réponses de Fénelon. 91

CHAPITRE VI. Page

Instruction pastorale. — Fénelon transporte habilement la question de dogme sur le terrain de la grâce. Bossuet ne craint pas de l'y suivre. ***Préface sur l'Instruction pastorale.*** — Ce qui distingue, dans le nouveau système de Fénelon, les Parfaits des Imparfaits, c'est que l'amour des premiers est l'amour pur de Charité, celui des seconds un amour naturel, délibéré de la béatitude. — Fénelon ramène la question de fait ou d'expérience aux autorités mystiques. Les mystiques les plus approuvés de toutes les époques ont distingué les ***mercenaires*** des ***parfaits enfants***. L'obscurité qui règne encore sur la question de la grâce, et la difficulté d'expliquer tous les passages des mystiques, donnent à Fénelon une position meilleure que celle qu'il avait dans les ***Maximes*** 169

CHAPITRE VII.

Bossuet, provoqué à expliquer son sentiment sur la nature de la ***Charité*** et sur l'***oraison passive***, quitte le rôle agressif. Il définit la Charité un amour de Dieu pour lui-même; mais il veut que la bonté de Dieu, relative à nous, entre comme motif ***essentiel***, ***quoique moins principal***, dans la Charité. — Pour l'oraison passive, il persiste, d'après les mystiques eux-mêmes, à ne pas la confondre avec la perfection. ***Schola in tuto***, ***Mystici in tuto***. Ces deux traités latins, avec l'***Instruction sur les états d'oraison***, résument toute la doctrine du Christianisme sur l'oraison et sur le pur amour. 224

CHAPITRE VIII.

Polémique de Fénelon avec les deux Evêques de Paris et de Chartres, et avec plusieurs écrivains obscurs, partisans de Bossuet. Fénelon s'efforce de montrer les contradictions de ses adversaires. Ressources admirables de son esprit; fertilité de sa plume. Bossuet, qui s'aperçoit que Fénelon n'a qu'à gagner à cette prolongation de la polémique, ramène la question au point de départ, et presse la condamnation des ***Maximes***. Derniers écrits 247

CONCLUSION.

Jugement définitif sur le talent et sur le caractère que Fénelon et Bossuet ont déployés dans cette dispute. Considérations générales sur le Quiétisme et sur le mysticisme 279

DE LA

CONTROVERSE DE BOSSUET ET DE FÉNELON

SUR LE QUIÉTISME.

INTRODUCTION.

Le *Quiétisme* [1] est une espèce de mysticisme exagéré qui fait, comme son nom l'indique, consister la perfection dans l'état d'une âme si intimement unie à Dieu, qu'elle n'a plus besoin d'agir, et qu'elle est dispensée de l'exercice de toutes les vertus.

Avant d'aborder l'étude de la controverse de Bossuet avec Fénelon sur le Quiétisme, il nous semble indispensable 1.° de définir ce que nous entendons par le mysticisme, et en particulier par le mysticisme chrétien; 2.° de rechercher brièvement, dans les annales du mysticisme chrétien, les origines du Quiétisme.

---

(1) C'est l'abus qu'on a fait du nom de Quiétiste qui l'a rendu odieux. « On le donnait d'abord naturellement, dit Bossuet, aux » solitaires qui vivaient séquestrés du monde, dans un saint repos, » *hésychastes;* mais, dans nos jours, il demeure à ceux qui, par une » totale cessation d'actes, abusent du saint repos de l'oraison de » quiétude. » Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison,* X, 3, t. XXVII, p. 392. (Edition Lebel.)

§ I.er

Le philosophe qui observe attentivement la nature humaine, quand il pénètre avec précaution dans ces profondeurs de la conscience, où subsiste à jamais, comme l'inébranlable fondement du monde moral, l'idée d'un Etre infini, présent partout, principe et fin de toutes choses, parmi la foule des sentiments que cette idée fait naître en l'âme, ne tarde pas à en distinguer un aussi réel, quoique plus vague, plus passager, plus difficile aussi à définir que tous les autres. Ce sentiment, que le tumulte des passions ou des affaires étouffe ordinairement dans son germe, mais qui, une fois éclos, prend souvent des développements rapides, est celui qui nous porte à nous isoler de la vie réelle et du monde sensible, afin de nous *unir*, par la pensée, au premier principe, au bien suprême, à Dieu. C'est le fonds commun de tout mysticisme. Ainsi, le mysticisme est comme une variété du sentiment religieux, plus propre aux natures délicates et raffinées. Toute âme que le vice n'a pas entièrement dépravée, du moment qu'elle conçoit l'Être Suprême, se sent portée à l'adorer. Ce culte spontané, mélange de respect, d'admiration et de reconnaissance, ne suffit pas aux âmes mystiques. Celles-ci ne se contentent pas de rendre hommage à la Divinité, elles prétendent établir avec elle une sorte de commerce intime et de douce familiarité. De là ces termes de *communication*, de *silence amoureux*, de *transformation en Dieu*, si fréquents chez tous les mystiques.

La seule définition que nous venons de donner du mysticisme indique suffisamment qu'il est voisin de l'illusion, et que ses excès sont dangereux. Les actes par lesquels il se manifeste, la *contemplation*

et l'*amour*, sont, si j'ose dire, trop spirituels et trop sublimes. N'est-il pas à craindre qu'une imagination, un rêve, une chimère ne trompe la crédulité des simples, ou l'orgueil des sages, plus facile à éblouir encore? Pour quelques natures d'élite que Dieu se plaira à combler de ses dons les plus précieux, que de natures vulgaires, et toutefois ambitieuses, qui prétendront aux mêmes faveurs, et ne trouveront, au terme de leur illusion, que le fanatisme ou le désespoir! Sans doute, le mysticisme, comme tout sentiment religieux, élève l'homme moral; mais, en le déshabituant de vouloir et d'agir, ne risque-t-il pas de lui ôter en force et en activité ce qu'il lui ajoute en élévation? Combien ce goût d'une spiritualité si relevée est loin de valoir, pour les effets qu'il produit dans le monde, ce simple et vulgaire sentiment religieux, que tout cœur droit porte au fond de lui-même! Tandis que celui-ci, rappelant sans cesse à l'homme ses devoirs envers ses semblables, le dispose à faire le bien en vue de plaire à Dieu, et l'excite à toutes les vertus, le mysticisme, confiné dans les étroites limites d'un certain monde intérieur, non-seulement n'inspire par lui-même l'exercice d'aucune vertu, mais, poussé à ses dernières conséquences, il peut devenir un principe d'inertie nuisible à la société; il rapproche du ciel, mais c'est en faisant perdre de vue la terre, c'est-à-dire en détournant les âmes de la grande vocation de l'humanité.

Telles sont les tendances naturelles du mysticisme. Il est vrai dans son principe; mais, abandonné à lui-même et livré en quelque sorte à son propre génie, il peut causer les plus graves erreurs, et porter le désordre dans la philosophie et dans la religion. C'est ce qui est arrivé, en effet, dans l'ordre de la spéculation, toutes les fois que l'aspi-

ration légitime de l'âme vers le bien suprême a prétendu être une méthode plus sûre que la raison elle-même pour arriver à Dieu; dans l'ordre de la pratique, toutes les fois que, sous prétexte d'inspiration ou d'union essentielle avec Dieu, l'âme en est venue à supprimer l'exercice réel et distinct des vertus, et à substituer même au culte intérieur d'amour qu'on doit à Dieu un faux désintéressement, une indifférence fanatique. En deux mots, voici le double écueil du mysticisme: Ou il empiète sur la raison en donnant au sentiment, dans la connaissance, un rôle qui ne convient qu'aux facultés purement intellectuelles: c'est l'écueil contre lequel s'est brisée la philosophie néoplatonicienne; ou il affaiblit la morale et la religion, l'une en réduisant la volonté à des actes stériles, l'autre en détruisant l'amour lui-même à force de l'épurer: c'est cet excès qui a fait condamner par l'Eglise toutes les sectes de faux mystiques qui se sont élevées dans son sein, depuis l'hérésie des Gnostiques jusqu'à celle des Quiétistes du XVII.e siècle.

La philosophie moderne s'est élevée aussi contre les excès du mysticisme. Elle y a vu surtout l'atteinte portée à l'activité humaine, dont elle a justement revendiqué les droits (1). Mais elle n'a pas été également juste envers le Christianisme, quand elle l'a rendu responsable des excès commis dans son sein, qu'il n'a point approuvés. La philosophie moderne n'a pas fait non plus (et c'est la méprise la plus

(1) Voyez, entre autres, une leçon de M. Jouffroy dans le *Cours de Droit naturel*. L'auteur de l'*Histoire littéraire de Fénelon* (M. Gosselin, directeur de St.-Sulpice) a solidement démontré les confusions graves dans lesquelles sont tombés quelques philosophes modernes. (Voyez p. 284.) Parmi ceux qui ont reconnu, au contraire, que le mysticisme chrétien était un mysticisme *modéré*, je citerai M. Vacherot; voyez son excellente *Histoire critique de la Philosophie alexandrine*.

grave) la distinction que fait le Christianisme entre les vrais et les faux mystiques. Le mysticisme, ainsi que nous l'allons voir, entre pour une part considérable dans la religion chrétienne. Mais autant le mysticisme naturel ou philosophique nous a paru dangereux, autant le mysticisme chrétien nous semble à l'abri de tout danger, et propice aux plus salutaires aspirations de l'âme vers la nature divine.

Le Paganisme paraît avoir complètement ignoré le côté mystique de la nature humaine (1). Le Christianisme, en substituant une religion toute d'esprit et d'amour à la religion grossière et sensuelle des Païens, a su tirer parti de ce sentiment jusque-là presque inaperçu, par lequel l'homme se met en rapport direct avec la Divinité. Mais avant d'en faire une partie intégrante de lui-même, il lui ôta le pouvoir de nuire, en l'enfermant dans le cercle infranchissable d'un dogme précis et d'une morale austère. Le Christianisme ne se méprend pas sur l'emploi que l'homme doit faire de ses facultés pour arriver à Dieu. Il règle à la fois et l'intelligence et l'amour, sans souffrir que l'une se perde dans une stérile contemplation de l'Être, que l'autre dégénère en une molle oisiveté, ou en une insensibilité plus funeste encore. Le Dieu qu'il propose aux âmes les plus mystiques n'est point une abstraction qui doive servir de pâture aux spéculations d'une vaine métaphysique, ou s'évanouir dans les raisonnements d'une dialectique subtile; c'est un Dieu réellement vivant, c'est un Dieu fait chair, c'est l'Homme-Dieu, se communiquant tous les jours à l'homme dans un mystère ineffable. Quel objet plus digne d'être éternellement proposé à la plus sublime contemplation et à l'amour le plus vrai!

(2) Nous ne dirons rien des religions ou des philosophies plus ou moins mystiques de la Perse et de l'Inde; cette dissertation nous entraînerait trop loin.

Mais voici en quoi consiste précisément le mysticisme chrétien, le plus large sans doute, mais en même temps le moins dangereux qui puisse être accordé à l'esprit humain. L'homme s'unit à Dieu, il est vrai, mais non par les seules forces de la nature. Il lui faut un moyen surnaturel; la grâce le fournit : elle soutient son intelligence par la Foi, son cœur par la Charité.

La Foi n'est pas, comme chez les Néoplatoniciens, cette extase habituelle, ou pour mieux dire, cet évanouissement de la raison dans un dernier acte, par lequel, afin de s'élever jusqu'au premier principe, elle finit par retrancher toutes les opérations intellectuelles. C'est quelque chose de plus simple et en même temps de plus efficace; c'est la croyance à des vérités révélées par la parole divine. Le mystère de la grâce tranche une difficulté que la philosophie laisse subsister dans le monde moral. Car enfin, pourquoi l'homme réduit aux seules lumières naturelles ne peut-il arriver à ce Dieu, vers lequel un invincible attrait le pousse sans cesse? Le Christianisme répond : C'est que l'homme a été diminué par le péché; mais Jésus-Christ, auteur de la grâce, est venu réparer le mal que le péché avait fait. La foi en Jésus-Christ suffit. Cette foi n'a pas même besoin du raisonnement; autrement, comment les simples en seraient-ils capables? Elle peut, il est vrai, s'en aider dans les commencements où elle est faible encore. Mais l'âme fidèle doit s'élever par la grâce au-dessus de ses propres conceptions. Est-ce à dire que la raison s'abdique dans la grâce, ou que, à force de s'élever dans le monde intelligible, l'âme éclairée, je devrais dire éblouie par la lumière surnaturelle, finisse par en sortir? Non, le Christianisme évite heureusement l'écueil où se brisent les Néoplatoniciens et la plupart des faux mystiques:

quel que soit le degré du recueillement ou de l'extase, l'âme n'aperçoit jamais l'essence divine, pas plus qu'elle n'aperçoit l'essence d'aucune chose créée. « Nous ne voyons les choses en cette vie que par » énigme et à travers un miroir; nous les verrons » en l'autre vie d'une vue claire et distincte. » (St.-Paul, I, *Cor.*) La vision de Dieu, dégagée de tous ses attributs et ramenée à la seule idée d'essence, n'est pas donnée à l'homme en cette vie (1).

Mais on s'unit surtout à Dieu par la Charité, *prima verò Charitas;* et c'est là qu'apparaît toute l'excellence du mysticisme chrétien. L'amour de Charité n'est pas cet amour métaphysique, qui consiste à se réduire à l'unité absolue, à s'y perdre. C'est un amour réel et qui part du cœur; il n'est pas soutenu seulement par l'idée des perfections de l'objet aimé, quoiqu'il ne retranche pas ces notions générales (2), mais par l'idée de sa bonté relativement à nous, par la reconnaissance que nous lui devons comme à notre créateur et à notre rédempteur. C'est un *amour d'amitié*, un *amour de parfait enfant*, comme disait l'école, exprimant, par ces termes si énergiques dans leur naïveté, toute la vérité de cet amour, par lequel l'homme s'attache à Dieu comme à un ami, comme à un père, qui lui rend amour pour amour, *mutuus amor.*

Tel est, en effet, le dernier terme du mysticisme chrétien : L'homme élevé au-dessus de la nature par la grâce et correspondant avec Dieu; la grâce rapprochant la créature du Créateur, la faiblesse de la puissance, le néant de l'être. Que peut-on concevoir, ce semble, de plus outré, j'allais dire de

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 66 et 96.

(2) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 98.

plus dangereux ? Mais voici que, au moment même où commence à s'établir cette union mystérieuse, l'homme est rappelé au sentiment de sa faiblesse originelle ; et l'orgueil, c'est-à-dire le péché, est tué dans son germe par l'acte même qui semblait devoir l'exalter. Car aimer, qu'est-ce que ce peut être pour un néant, sinon prier, et pour un être, sinon donner ? Le néant demande donc la grâce, l'être donne la grâce. Cette demande et ce don de la grâce, voilà tout le commerce spirituel entre Dieu et l'homme ; voilà l'*Oraison*. L'homme, ayant toujours besoin de la grâce, a donc toujours besoin de prier. C'est pourquoi la vie du Chrétien est une *oraison perpétuelle*. En proposant cet idéal de perfection à la piété des Fidèles, le Christianisme est si loin de méconnaître les conditions particulières de chaque état et les vocations spéciales des âmes, qu'il proclame ouvertement que cette perfection est accessible à tous, et que tous les Chrétiens, aussi bien ceux qui ne peuvent s'élever au-dessus des stricts devoirs de la piété que ceux qui connaissent les sublimités de la vie contemplative, y sont également appelés (1).

§ II.

Si les Pères de l'Eglise grecque, les Origène, les St.-Clément d'Alexandrie, les St.-Grégoire de Nazianze, tout imbus qu'ils étaient des doctrines néoplatoniciennes, surent pourtant éviter les excès du mysticisme, et les combattre même soit dans

(1) Le meilleur genre de vie est celui auquel on est appelé de Dieu. « Que Marthe soit active, mais qu'elle ne contrôle pas Marie. » Que Marie contemple, mais qu'elle ne méprise point Marthe; » car notre Seigneur prendra la cause de celle qui sera censurée. » St.-François de Sales.

l'hérésie des Gnostiques, soit dans la philosophie, c'est qu'ils demeurèrent fidèlement attachés à ces principes qu'ils trouvaient dans l'Evangile et dans les traditions des premiers disciples de Jésus-Christ (1).

Plus tard, quand le Christianisme eut établi son règne sur les débris du monde païen, et que déjà ce qui restait d'une philosophie indépendante ne put plus se traduire au sein d'une société toute chrétienne que par l'hérésie, il continua de tolérer, de favoriser même tout mysticisme qui, reposant sur les principes de la Foi, se réduisit, dans la pratique, à un exercice plus excellent de la Charité, et de proscrire, d'anathématiser tout mysticisme qui, prétendant être dans la connaissance de Dieu un degré plus parfait que la foi commune, aboutit, par une étrange contradiction avec ses principes, mais par une juste punition de son orgueil, à pervertir les notions les plus sacrées de la morale et de la piété chrétienne (2).

Tous les historiens ont remarqué le penchant des peuples occidentaux du moyen-âge au mysticisme.

---

(1) Voyez Bossuet, *Tradition des nouveaux mystiques, passim*, t. XXVIII. — Voyez, en outre, *Instruction sur les états d'oraison*, livre VI, p. 230 et suivantes. Il ne faut pas se laisser abuser par le langage néoplatonicien des Pères de l'Eglise grecque. Ce langage recouvre presque toujours une pensée parfaitement orthodoxe. Bossuet remarque que le terme de *gnose*, pour désigner *perfection*, ceux d'*apathie*, de *contemplation perpétuelle*, d'*impeccabilité*, sont employés, dans un sens très-innocent, par St.-Clément, St.-Jean Climaque, St.-Macaire, disciple de St.-Antoine, St.-Arsène, Evagre de Pont, Isaac-le-Syrien; qu'il ne faut pas y voir autre chose qu'un idéal, auquel on ne prétend pas arriver dans les bornes de cette vie. Les Latins ne donnaient pas dans ces sentiments ni dans ce langage, qu'ils ne connaissaient même pas avant la traduction d'Evagre par le moine Rufin, et avant les écrits de Cassien. Il est juste, cependant, d'ajouter que Bossuet ne se rendait pas un compte assez exact de l'influence du Néoplatonisme sur les Pères grecs; *gnose* signifiait quelque chose de plus que *perfection*.

(2) Voyez une page admirable de M. Godet-Desmarais, Evêque de Chartres, dans l'*Approbation* qui précède le traité de Bossuet *sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 44.

Le Christianisme lui fit la part que permettait la doctrine et que commandait l'esprit du temps.

La traduction des ouvrages de St.-Denis l'Aréopagite, par Scot Erigène, sous Charles-le-Chauve, marque la date précise de l'introduction du mysticisme dans la philosophie scolastique (1). Ces ouvrages, reconnus apocryphes par la critique moderne qui s'accorde à ne pas les faire remonter au-delà du V.e siècle, présentaient, réunies en un système complet, les opinions les plus hardies que le Néoplatonisme pût léguer en mourant au Christianisme. Chose singulière! tandis que, dans les lieux mêmes où le mysticisme avait pris naissance, les ouvrages de l'Aréopagite n'avaient cessé d'être commentés impunément, d'être dépassés même dans les écoles disputeuses des Grecs dégénérés (2), ces mêmes ouvrages, offerts subitement dans un latin barbare à l'imagination pieuse des peuples de l'Occident, devaient servir un jour à autoriser des systèmes dangereux. Toutefois, l'école ne faillit pas à la doctrine. Les aridités de la forme syllogistique furent un contre-poids salutaire aux tendances me-

(1) Les ouvrages de Cassien, ses *Institutions monastiques*, ses *Vies des Pères du Désert* (espèces de conférences où figurent les plus saints modèles de la vie ascétique des premiers siècles), n'étaient guère lus que dans les monastères. D'ailleurs, leur autorité était affaiblie par les erreurs semi-pélagiennes qui avaient fait condamner l'auteur par un concile. — Voyez, entre autres, la dissertation de M. Léon Montet, *Des livres du Pseudo-Denis l'Aréopagite*, Paris, 1848.

(2) St.-Maxime, abbé de Constantinople, martyrisé en 662, non-seulement commenta les œuvres du Pseudo-Denis, mais composa, sous le titre de *Mystagogie*, un ouvrage où il admet que l'homme peut arriver à un état de pureté semblable à celui de la Divinité elle-même. A la même époque, St.-Jean Climaque, solitaire du mont Sinaï, composait son *Échelle du Paradis*. — Voyez, *Journal des Savants*, novembre 1849, un rapport de M. Hase, sur l'édition des Œuvres de Cabasilas, mystique bysantin du XIV.e siècle, par le docteur Gass, professeur de théologie à Greifswald.

naçantes du mysticisme. Et l'on ne peut songer encore sans admiration que, malgré la popularité qui les invitait à y céder, les docteurs du moyen-âge, ceux mêmes qui sont considérés comme les plus mystiques, les St.-Bernard, les abbés de St.-Victor, les St.-Bonaventure, les Gerson, restèrent encore à une grande distance des premiers Pères de l'Eglise grecque.

Cependant, à côté de ce mysticisme orthodoxe, se perpétuait, sous le patronage de l'Aréopagite, une tradition plus hardie, qui répondait mieux, tout à la fois, et à la piété exaltée d'un grand nombre de Fidèles, et à ce goût qui fermentait déjà dans certains esprits, ou plutôt qui ne saurait être entièrement éteint, des libres spéculations de la philosophie. Par une coïncidence remarquable, en même temps que les Hésychastes chez les Grecs (1), les Frères du Libre-Esprit ou les Beghards, dans les Pays-Bas, avaient renouvelé la doctrine de l'unité absolue, et enseigné que l'homme, une fois uni à Dieu par la contemplation, demeurait impeccable, et pouvait cesser de produire certains actes commandés de Dieu et essentiels à la vie chrétienne (2).

---

(1) Un échange de systèmes philosophiques avait-il eu lieu entre la Grèce et les peuples de l'Occident? Quelques savants l'ont pensé. M. Gass discute cette opinion qu'il ne partage pas. Nous rappellerons seulement un fait, que tout le monde connaît, d'ailleurs, à l'appui de l'opinion contraire. C'est cette femme qui, au rapport d'un chroniqueur, parcourait les rues de Constantinople, une torche dans une main et un vase plein d'eau dans l'autre, « pour brûler, disait-» elle, le Paradis et pour éteindre l'Enfer, afin qu'on aimât Dieu » uniquement pour lui-même. »

(2) Les Hésychastes, moines grecs du mont Athos, furent tour-à-tour absous et condamnés par plusieurs synodes; leur principal chef était ce fameux Grégoire de Palamas, depuis Evêque de Salonique, qui soutint que la lumière qui avait apparu sur le Thabor, dans la transfiguration de Jésus-Christ, était l'essence divine. Les Beghards furent condamnés au concile œcuménique de Vienne, en 1310, par le Pape Clément V. Leur principal chef était un certain Ortlieb.

L'hérésie des Hésychastes n'avait pas fait de grands ravages dans la religion grecque, où, d'ailleurs, l'esprit de méthode et les habitudes d'une argumentation savante et dans la langue même des anciens Pères, empêchèrent toujours de s'écarter sensiblement du dogme. Les mystiques de l'Occident, au contraire, écrivant et parlant dans la langue vulgaire, et ne suivant d'autre règle que leur imagination ardente, n'eurent pas de peine à entraîner une partie des populations.

L'Eglise fulmina contre la doctrine du *Libre esprit*; mais, en considération de l'effroyable anarchie qui désolait alors plusieurs contrées de l'Europe, elle se contenta de prendre toutes les précautions pour se préserver elle-même, et se garda bien de poursuivre avec trop de rigueur ceux qui, avec plus de *bonne intention que de science*, comme disait Bossuet[1], s'efforçaient de ranimer par les consolations de la vie mystique les âmes découragées par le malheur des temps. C'est ainsi qu'elle laissa passer, je ne dirai pas sans s'en inquiéter, mais sans les condamner, des mystiques qui ramenaient les doctrines néoplatoniciennes sur la contemplation, sur l'union à Dieu par l'extase; qui poussaient même cette union ineffable jusqu'à l'identification avec Dieu, et qui avaient de très-grandes affinités avec les hérétiques condamnés[2]. Maître Eckart fut en rapport avec les Beghards; Taulère fut un des plus ardents propagateurs de

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 51.

(2) Voyez le passage de Rusbrock (Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 59) sur l'union par la substance de l'âme. Voyez, au surplus, l'intéressant Mémoire de M. Schmidt (Académie des Sciences morales et politiques, Mémoires étrangers, juin 1846). Il cite de très-nombreux fragments des mystiques allemands du XIV.e siècle. Nous en avons extrait ou résumé les passages les plus importants, dans la seconde partie de notre chapitre VI. Voir p. 169.

l'association des *Amis de Dieu*, dont quelques-uns se séparèrent plus tard ouvertement de l'Eglise, sous le nom de *Vaudois*.

Ces mystiques exaltés et hardis de la Germanie du XIV.e siècle, auxquels il faudrait ajouter les noms, aujourd'hui si oubliés, alors illustres et populaires, des Suso, des Rusbrock, des Henri Harph (1), justifièrent, par l'influence diverse qu'eurent leurs écrits, et l'indulgence avec laquelle on les traita, et la défiance qu'ils avaient excitée (2); car, s'ils ont contribué à former en Italie et en Espagne la génération enthousiaste, mais fidèle, des Ste.-Catherine, des Ste.-Thérèse, des St.-Jean de la Croix, ils sont aussi les ancêtres directs de nos Quiétistes du XVII.e siècle. Ce n'est pas que ceux-ci aient rien produit de comparable à cette savante et forte école du XIV.e siècle, qui avait lutté souvent avec avantage contre la scolastique elle-même. Il suffit de lire les ouvrages du Père Falconi, de Molinos, de Malaval, du Père Lacombe et de M.me Guyon, pour se convaincre que, s'ils dépassent de beaucoup, par l'exagération, les mystiques les plus exagérés du moyen-âge, ils leur sont bien inférieurs pour la science et pour le raisonnement.

MOLINOS.

Quoique les écrits de Molinos n'aient en eux-mêmes presque aucune valeur, ni philosophique, ni théologique, ce personnage n'en est pas moins l'un des plus considérables qu'on rencontre dans les derniers siècles

(1) Bossuet et Fénelon désignent Henri Harph sous le nom d'Harphius, de même qu'ils désignent Louis de Blois, auteur d'une apologie de Taulère, sous le nom de Blosius.

(2) On pouvait tirer de ces auteurs les propositions les plus contradictoires. Bossuet invoque leur autorité contre les nouveaux mystiques du XVII.e siècle (Voyez *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, page 391).

de l'histoire ecclésiastique (1). Chef d'un parti puissant qui, de Rome, où il avait eu l'audace de s'établir à côté de la chaire de St.-Pierre (2), étendait ses relations en Espagne, dans toute l'Italie et même par delà les monts, peu s'en fallut qu'il ne fût l'auteur d'un grand schisme. Les termes de la *Lettre-Circulaire* du Cardinal Cibo (15 février 1687), les mesures rigoureuses prises par l'inquisition, enfin les qualifications mêmes que la bulle d'Innocent XI donna aux soixante-huit propositions condamnées, tout atteste l'imminence et la gravité du danger.

Ce danger était d'autant plus redoutable qu'on le cachait sous le beau nom de perfection chrétienne. Dégager la dévotion de tout ce qu'elle a d'extérieur et de grossier, pour y substituer le goût d'une oraison toute intérieure et spirituelle, purifier l'amour divin des mouvements de l'amour-propre, enfin amener l'homme à s'anéantir devant Dieu, et, en renonçant à soi-même, en soumettant sa volonté à la volonté divine, en obéissant aux moindres impressions de la

(1) Michel Molinos, né en 1627, près de Saragosse, mort dans les prisons de l'inquisition, à Rome, en 1696.

(2) Innocent XI fut lié avec Molinos. S'il faut en croire M. Burnet, Evêque de Salisbury, ce Pape aurait été interrogé par les Cardinaux du Saint-Office sur ses relations avec l'accusé. Voyez *Lettres anglaises*, écrites de Rome en Hollande; voyez *Relation anglaise du Quiétisme*. On peut trouver une analyse de ces deux ouvrages avec des extraits de *diverses pièces concernant le Quiétisme*, dans un écrit intitulé : *Recueil de pièces diverses, etc.*, avec cette épigraphe : *Miseris succurrere disco*, Amsterdam, 1688, par un Protestant anonyme, auteur d'une des nombreuses *apologies du Quiétisme* qui pullulèrent durant les vingt dernières années du XVII.e siècle, sous les presses de Londres et d'Amsterdam. Ce dernier ouvrage fit une certaine sensation en France. On y remarqua surtout que Fénelon y était cité avec avantage par les Protestants, comme un de ceux qui n'enseignaient pas la superstition romaine. (Voyez Bossuet, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre à l'abbé Bossuet, 1697, 14 janvier; voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, édit. Labeaumelle, Glascow, 1756; lettre à M. de Noailles, 29 août 1697.) Bossuet était aussi bien compromis que Fénelon dans cet ouvrage, dont il aurait voulu tirer avantage contre lui. (Voyez *Recueil*, p. 144.)

grâce, à vivre, pour ainsi parler, dans une perpétuelle union avec Dieu, c'est en proposant ce but édifiant à la piété des Fidèles, que Molinos avait attaché d'abord à son parti, sans éveiller les soupçons, le Pape, un grand nombre de Cardinaux[1], d'Archevêques et d'Evêques, de savants docteurs, d'ecclésiastiques tant réguliers que séculiers, et, par eux, une multitude innombrable d'âmes simples, ravies de trouver enfin la voie qui devait les mener à cette perfection tant désirée et jusque-là poursuivie par de si vains efforts. Que pouvait-on craindre? On n'introduisait rien de nouveau, ni dans le dogme, ni dans la discipline. Il est vrai qu'on ressuscitait quelques traditions longtemps négligées; mais on respectait la tradition commune, et l'on permettait à la foule la dévotion grossière et sensible. A peine le gros du monde s'apercevait-il que les confessionnaux étaient moins assiégés par une certaine classe de pénitents; que telle personne, vivant dans les plaisirs, n'en approchait pas moins assidûment de la table sainte; que le culte de la Vierge et des Saints était un peu délaissé au profit d'un culte soi-disant plus pur et plus digne de la Divinité. Une première accusation, dont le prêtre espagnol s'était tiré à la confusion des Jésuites ses accusateurs, n'avait fait que le mettre plus avant dans l'estime d'Innocent XI[2].

Nous n'avons pas à raconter le procès de Molinos. Il suffit qu'on sache qu'il ne fallut rien moins que l'influence de la politique française, les instances réitérées du Cardinal d'Estrées et les manœuvres de

(1) Le Cardinal Petrucci composa des écrits apologétiques en faveur de Molinos.

(2) Le Père Segueri, célèbre prédicateur, signala le premier les erreurs de Molinos. « Peu s'en fallut qu'il ne lui en coûtât la vie, » dit le Père d'Avrigny. (Voyez *Mémoires chronologiques pour servir à l'Histoire ecclésiastique*, édit. 1723, t. III, p. 322.)

la Compagnie de Jésus, pour livrer au tribunal de l'inquisition le chef de la nouvelle doctrine (1). Enfin, sa condamnation fut prononcée le 20 novembre 1687.

Si nous ne voulions que faire connaître les principes de Molinos, nous renverrions simplement à la bulle qui condamne les soixante-huit propositions extraites de ses différents écrits et de sa correspondance. C'est une exposition très-complète de toutes les erreurs du Quiétisme (2). Mais si nous voulons qu'on embrasse le système dans toutes ses parties et qu'on en saisisse parfaitement tout l'esprit, nous croyons utile de donner une analyse rapide du principal ouvrage de Molinos, de la *Guide spirituelle*.

Le plan de cet ouvrage, sans être rigoureux, ne laisse pas d'être assez habile. Il est divisé en trois parties. Dans la première partie, l'auteur pose les principes de l'erreur; dans la deuxième, il en assure le succès par des règles de direction; et dans la troisième, il présente les conséquences pratiques, les effets extraordinaires de la nouvelle oraison.

Molinos commence par distinguer deux voies pour aller à Dieu : la *méditation*, qui consiste à considérer attentivement les mystères de la Foi, et à tâcher d'en découvrir la vérité pour qu'elle fasse impression sur le cœur; la *contemplation*, qui consiste à regarder cette même vérité, sans avoir plus besoin de preuves ni de réflexions pour s'en convaincre, à l'aimer, à l'admirer dans le repos et dans le silence (3).

---

(1) Le Cardinal d'Estrées, pour contribuer à l'avancement de la doctrine de Molinos, qu'il était bien loin de suspecter, avait fait traduire en italien le livre de Fr. Malaval, imprimé plusieurs fois en France, avec l'approbation de la Sorbonne. (Voyez *Recueil de pièces diverses, Extraits de quelques lettres*, p. 302. L'opinion de M. Burnet est admise par l'auteur des *Mémoires chronologiques*.)

(2) Voyez les *Propositions et la Bulle*, dans les *OEuvres complètes* de Fénelon, t. IV, édit. Lebel.

(3) Voyez *Guide*, Introduction, § II.

Cette distinction est admise par les théologiens les plus ennemis de l'illusion. Bossuet lui-même convient, après St.-Thomas, qu'il y a deux sortes d'oraison. La manière d'agir naturelle et ordinaire est de discourir, et d'exciter sa volonté par des réflexions et des représentations intellectuelles des motifs dont elle est touchée. Mais cette manière d'agir n'est pas absolument nécessaire à la piété. On peut agir par la seule Foi, qui, de sa nature, n'est pas discursive. C'est ce qui fait la *contemplation active*, comme disent les mystiques. L'âme peut même être poussée plus loin, en sorte que non-seulement elle n'use pas du discours, mais qu'elle ne puisse plus en user; c'est ce qu'on appelle la *contemplation passive*, ou *infuse* et *surnaturelle* (1).

L'erreur de Molinos n'est donc pas de distinguer la méditation de la contemplation, mais d'attacher à une espèce d'oraison plutôt qu'à l'autre la perfection, qui ne peut jamais venir que d'un pur amour. Sans la contemplation, on peut arriver à un état autant et plus méritoire qu'on peut faire par son secours. Que ce nombre presque infini d'âmes qui, depuis le commencement jusqu'à la fin de leur vie, se renferment dans la méditation, se font violence pour raisonner, ne s'inquiètent pas d'être regardées en pitié par Molinos, d'être traitées d'âmes *sensibles et grossières, qui vivent de la vie des animaux, et cherchent Dieu au dehors, au lieu de le chercher en elles-mêmes* (2).

Cependant, ce ne serait rien encore, si, après que la méditation a été si indignement outragée, les âmes qu'on invite à s'élever plus haut avaient du moins une vocation réelle à cette vie contemplative

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, X, 25.

(2) Voyez *Guide*, I, II.

qu'on proclame la seule raisonnable, la seule digne à la fois et de l'homme et de Dieu. A quelles marques ces âmes pourront-elles donc reconnaître si Dieu les appelle au repos de la contemplation? La première et la principale, dit Molinos, c'est qu'elles ne pourront plus méditer, et que, si elles le font, ce ne sera qu'avec une peine extrême. Il est vrai que pour certaines âmes vraiment mystiques il arrive un moment où non-seulement elles deviennent incapables, mais où elles n'ont plus besoin de méditer (1). « La méditation, dit Ste.-Thérèse, n'étant autre » chose que de chercher Dieu, dès que l'âme l'a » trouvé une fois, elle s'accoutume à ne le chercher » que par le moyen de la volonté, et ne veut plus » s'embarrasser de l'entendement. ». Mais les âmes communes, de même qu'elles ne seront jamais dans cette réelle incapacité de méditer, elles auront aussi toujours de la peine à méditer. La méditation, même chez les plus avancés dans la piété, n'est-elle pas souvent pénible, distraite, troublée? Qu'arrivera-t-il pourtant si des âmes très-imparfaites, mais prétentieuses et exaltées, écoutent les conseils d'un directeur quiétiste? Trompées sur leur misère réelle, et tourmentées de ne pas faire dans la perfection des progrès assez rapides, elles se hâteront de prendre pour le signe d'une vocation à une oraison plus élevée ce qui n'est, en effet, qu'un signe de leur faiblesse.

Aussi, au lieu de marcher avec circonspection dans cette voie si difficile, si obscure, si périlleuse de la vie intérieure, on arrive d'un bond à l'extré-

(1) Le P. Alvarez, le B. Jean de la Croix, tous les deux directeurs de Ste.-Thérèse, n'admettent pas même que cette incapacité soit jamais absolue et puisse constituer un état. Bossuet cite les plus grands contemplatifs à l'appui de toute sa doctrine concernant l'utilité de la méditation. Ste.-Thérèse rapporte l'exemple d'une sainte religieuse qui n'avait jamais pu faire l'oraison mentale. (Voyez Bossuet, *Etats d'oraison*, liv. VII, ch. 21 et suivants.)

mité; et, une fois qu'on a touché à ce but désiré, on s'y repose sans crainte, on n'a plus besoin de prendre aucune précaution; au contraire, tout soin imprudent troublerait cette paix dont on commence à jouir, et priverait l'âme de la douce présence de son Dieu. « Il faut que cette âme, à qui Dieu a ôté » le raisonnement, ne se tourmente point, ne cherche » point avec effort des idées plus claires et plus dis- » tinctes; mais lors même qu'elle se trouve dans la » privation des soulagements et des connaissances » sensibles, qu'elle est seule, aride et pleine de té- » nèbres, qu'elle ne soit point inquiète, mais tran- » quille, ferme et constante, *pendant que Dieu opère* » *en elle*. » Quelle illusion, que de supposer une secrète opération de Dieu, là où il y a simplement défaillance de la volonté! Mais ce n'est point assez, il faut que cette illusion ne puisse être jamais dissipée. Elle le serait certainement si l'âme, quand elle sent que la contemplation tend à se ralentir et que le feu de la Charité commence à s'éteindre, reprenait humblement les considérations qui l'avaient allumé au commencement de l'oraison. Molinos a soin d'interdire la méditation aux parfaits. Entremêler la méditation dans la contemplation, ce serait, selon lui, introduire un désordre dans la vie spirituelle : on ne se sert plus des moyens lorsqu'on a obtenu la fin, et la navigation finit en arrivant au port. « Ainsi l'âme » qui, après les fatigues de la méditation, se trouve » dans le calme et la tranquillité de la contempla- » tion, doit laisser là tous les raisonnements, de- » meurer dans le repos et dans le silence, jeter sur » Dieu des regards simples et amoureux, repousser » doucement toutes les imaginations qui se présen- » tent à elle, apaiser tous ses troubles à la présence » de la Divinité, recueillir ses esprits et les fixer tous » sur Dieu, et tourner toute sa volonté à l'aimer, ce

» qui est l'unique fruit de la contemplation. » En effet, l'amour est le fruit de la contemplation, mais c'est seulement quand elle a été préparée, et qu'elle est soutenue par la méditation. Comment une volonté qui a été incapable de fixer l'entendement sur les vérités les plus saisissantes de la Foi, sur la Passion de Jésus-Christ (1), qui n'a pu ni secouer la torpeur de l'esprit, ni tenir la bride aux sens, qui s'est empressée d'abdiquer devant une prétendue opération de Dieu, pourra-t-elle produire l'acte le plus difficile, le plus pur, le plus excellent du Christianisme? Cette impuissance, non plus de méditer, mais d'aimer, ne dessillera-t-elle pas les yeux les plus éblouis?

Non, les Quiétistes garantissent l'âme de toute crainte, de toute réflexion salutaire, et veulent persuader qu'on aime au milieu de la plus complète insensibilité. Telle est la conséquence de cet acte de Foi permanent, *irréitérable*, par lequel, une fois en présence de Dieu, l'âme y doit demeurer, non pas une heure seulement, non pas un jour, mais des mois entiers, des années, toute la vie; acte étrange, bien plus semblable à la négation même de l'acte, et qui, dispensant de toute espèce d'efforts ou d'attention, ne peut qu'induire à l'oisiveté ou au fanatisme (2). Peut-on

(1) Il est vrai que Molinos (I, c. 16) voudrait bien ne pas proscrire la méditation des mystères de la rédemption; mais il y est entraîné par la force des choses. C'est en vain qu'il distingue deux manières de penser à la sainte humanité du Sauveur, l'une sensible et matérielle, bonne pour les commencements, l'autre plus spirituelle et plus avancée, dans laquelle on considère Jésus-Christ comme le principe et la fin de notre salut. Cette distinction subtile, qu'il place sous l'autorité de Ste.-Thérèse, mais sans citer aucun texte à l'appui, laisse subsister dans toute sa force le reproche adressé par Bossuet aux Quiétistes, de vouloir *détruire Jésus-Christ, de marcher sur Jésus-Christ, d'en dégoûter les âmes.* (Voyez Bossuet, *Etats d'oraison*, II.e livre, les derniers chapitres.)

(2) L'inventeur de l'acte perpétuel est le P. Falconi, auteur de l'*Alphabet pour savoir lire en Jésus-Christ*, ouvrage condamné par un décret de l'inquisition, du 1.er août 1688. (Voyez *Guide*, ch. XIII.)

espérer qu'une âme, quand elle croira n'obéir qu'à une continuelle inspiration de la grâce, tandis que, en effet, elle n'obéira qu'à ses propres inspirations, quand elle tiendra en horreur toute réflexion, sous le faux prétexte que les réflexions sont nécessairement mêlées d'amour-propre, tout effort, parce qu'il détruirait la tranquillité dont elle veut jouir, reste longtemps fidèle à ce Dieu à qui elle s'est donnée[1]?

Au reste, l'acte permanent, *irréitérable*, n'est pas seulement condamné pour ses funestes conséquences dans la pratique; la raison le rejette comme faux, contradictoire et absurde. On conçoit que l'âme, une fois unie à Dieu par la contemplation, n'ait pas besoin, pour rester unie, de faire à chaque instant des actes d'amour, ou, pour parler plus exactement, on conçoit que l'union à son degré le plus parfait ne soit plus qu'un doux et continuel effort de la volonté qui tend à se confondre avec la volonté divine; mais cet acte n'est pas *inamissible*, selon l'expression des théologiens, il ne dure qu'autant que dure la contemplation, dont les moments sont presque toujours fort courts. L'exemple de M.me de Chantal, qui écrivait à St.-François de Sales qu'elle ne *pouvait s'unir parce qu'elle demeurait unie*, ne prouve rien ici en faveur des Quiétistes, car, dans l'oraison de cette Sainte, rien ne venait déranger l'union, tandis que chez Molinos « l'orai-
» son dure toujours, quoique l'âme se perde au tra-
» vers d'une infinité de pensées et d'imaginations,
» pourvu qu'elle n'y consente pas, qu'elle n'aban-
» donne ni le lieu où elle est, ni la prière, et
» qu'elle ne révoque pas la première intention
» qu'elle a eue de demeurer avec Dieu. »

---

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, I, ch. XIV, et V, ch. V et suivants.

Ces erreurs, non moins graves aux yeux des philosophes qu'à ceux des théologiens, en entraînaient une autre plus grave encore, si c'est possible, en ce qu'elle tendait à renverser toute la théorie de la connaissance de Dieu admise par toutes les écoles. Comme on ne peut aimer sans connaître, il fallait nécessairement trouver un moyen de s'élever à Dieu par l'intelligence, aussi extraordinaire et aussi faux qu'était celui de s'unir à Dieu par la volonté. Les Quiétistes, conséquents avec eux-mêmes, prétendent donc que, lorsqu'on est arrivé au plus haut degré de la contemplation, et que toutes les facultés de l'entendement sont liées, suspendues, réduites à l'impuissance d'agir, la connaissance se faït alors *par une appréhension directe de l'intellect pur illuminé par la Foi*. Malaval, un des plus ardents disciples de Molinos, définissait l'acte de Foi par lequel l'âme intérieure se met en oraison devant Dieu, *un regard simple avec lequel elle contemple Dieu tel qu'il est en lui-même* (1). Cette erreur, renouvelée des mystiques d'Alexandrie et du moyen-âge, est contenue en germe plutôt que développée dans la *Guide spirituelle*. Molinos se contentait de signaler une profonde différence entre la Foi de ceux qui sont seulement exercés à méditer, et la Foi de ceux qui marchent déjà dans la voie intérieure : « celle-ci est une Foi universelle et indistincte, et

(1) *Pratique facile pour élever l'Ame à la Contemplation*, par M. Malaval, laïque, aveugle. Cet ouvrage a été condamné par un décret de l'inquisition, du 1.er avril 1698. (Voyez Bossuet, t. XXVII, p. 535.) Il a été solidement réfuté par le P. Jésuite Segueri, dans un livre qui a été traduit de l'italien en français, intitulé *les Quiétistes* ou *les Illusions de la nouvelle Oraison de quiétude;* Paris, 1690. M.me de Sévigné disait de l'ouvrage de Malaval, dans une lettre à sa fille, du 8 janvier 1690 : « Corbinelli m'a fait acheter un livre où mon fils ni moi n'entendons pas un mot. » On peut juger de l'estime que Bourdaloue faisait de l'ouvrage du P. Segueri par ce qu'il en dit dans sa lettre à M.me de Maintenon, 10 juillet 1696. Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, t. V, p. 168.

» par conséquent plus vive, plus efficace, plus » illuminée. » Les lumières que Dieu donne à l'âme par la méditation « sont aussi peu considérables, » au prix de celles que Dieu répand dans un esprit » recueilli par le moyen de la Foi simple et uni- » verselle, que trois gouttes d'eau sont comparées à » l'Océan [1]. »

Ce qu'il y a de plus funeste dans une telle doctrine, c'est que, en détruisant la véritable idée qu'on doit se faire de la Foi, elle supprime chez les parfaits les pensées, les réflexions, les opérations de l'intelligence, c'est-à-dire tout ce qui est le plus nécessaire au soutien de la Foi.

La Foi, nous l'avons dit plus haut, n'est pas une faculté spéciale de connaître, encore moins une faculté qui se développe au détriment des facultés naturelles. La grâce ne brise pas l'instrument divin de la raison, elle s'en sert; elle s'en sert mieux que la nature, voilà tout. La vraie doctrine du Christianisme nous représente l'âme déchue de la justice originelle d'abord entièrement livrée aux sens et offusquée des images sensibles; alors elle ne se distingue point elle-même de son corps, ce qui est au fond ne se pas connaître. « On ne sort de ce triste » état, dit Bossuet, que peu à peu et avec d'ex- » trêmes efforts. L'âme peut se redresser par son » raisonnement, comme ont fait quelques philoso- » phes; la Foi la redresse aussi d'une manière plus » prompte et plus efficace. Mais c'est proprement » dans la contemplation que, recueillie en elle- » même, elle commence à se séparer, comme » expérimentalement, d'avec le corps dont elle se » sent appesantie, et à séparer ses véritables actions » de celles des sens et de l'imagination, jusqu'à

(1) Voyez *Guide*, I, 12 et 15.

» ce qu'enfin, cet épurement étant achevé par la » Foi, l'âme entre dans cette école du St.-Esprit où » elle est excellemment enseignée de Dieu, où elle » ne voit plus que Dieu dans l'obscurité de la Foi » où elle est enfoncée (1). » Mais, pour ne voir plus que Dieu, elle ne voit pas Dieu tel qu'il est en lui-même, elle ne sort pas du monde intelligible. *Nous ne voyons les choses en cette vie que par énigme et à travers un miroir; nous les verrons en l'autre vie d'une vue claire et distincte.* (Saint-Paul, I, *Cor.*) L'acte de Foi, à proprement parler, n'est point un regard; la Foi consiste non pas à voir, mais à croire, *à croire précisément ce qu'on ne voit pas*, comme disait St.-Augustin. St.-Thomas assure de même que, *par la Foi, nous ne connaissons point la première vérité telle qu'elle est en elle-même;* cela n'est donné qu'à la vision béatifique ou à une contemplation miraculeuse qui en approche, comme quelques-uns croient que cela est arrivé à St.-Paul et à deux ou trois autres mortels privilégiés. Mais les Quiétistes confondent partout la connaissance que nous avons de Dieu par l'acte de pure Foi avec celle qu'en ont les Bienheureux dans la *vision claire et distincte.*

Cependant soutiennent-ils avec quelque apparence de raison les superbes prétentions du *regard simple et direct?* Il semble que, à moins d'un miracle, cet acte de la pure intelligence doit être le fruit des réflexions, des raisonnements, des discours qui l'ont précédé. Ces actes, si imparfaits qu'ils soient, concourent à leur manière à former l'acte le plus parfait. « C'est une écorce, il est vrai, dit Bossuet, » mais à travers cette écorce la sève se coule; c'est » la neige sur le blé, qui, en le couvrant, engraisse

(1) Voyez Bossuet, *Etats d'oraison*, livre v.

» la lumière et fournit au grain sa nourriture. » Les Quiétistes bannissent toute réflexion, sous prétexte que c'est une imperfection de la nature humaine, et qu'on ne la conçoit point dans la Divinité, ni dans les esprits purs. Mais en l'état imparfait où nous sommes, leur répond Bossuet, la réflexion n'en est pas moins une force de l'âme. Sans parler de la volonté « dont elle affermit les mouvements directs » et dont elle imprime les résolutions dans le cœur » en redoublant les actes, » qu'est-ce que l'intelligence avec toute sa simplicité et sa pureté, même celle de la Foi, si ses actes ne sont pas aperçus? Or ils ne sauraient l'être, dans la condition où l'homme est placé, que par la réflexion. Et l'on doit tenir pour suspects, pour de vaines abstractions, ou plutôt pour un pur néant, les actes qui ne sont pas aperçus. Mais voici le faux raisonnement des Quiétistes. De ce qu'il peut arriver « que l'âme, na-» turellement dominée par l'habitude de sentir et » de croire, en quelque façon, que rien n'est réel » que ce qui se sent, ce qui se touche, ce qui se » manie, en se réduisant peu à peu à la pure in-» tellection, s'échappe à elle-même, et ne croit plus » opérer pendant qu'elle commence à exercer ses » plus véritables et plus naturelles opérations, » ils concluent que « c'est un signe infaillible que ces » opérations ont lieu, et que l'âme est dans la con-» templation la plus sublime, quand elle n'aperçoit » rien au fond d'elle-même, et ils mettent la per-» fection de l'oraison à exterminer les actes dès » qu'on en voit paraître la moindre lueur. »

Le *repos en Dieu*, si recommandé dans toute l'Ecriture, ne consiste pas à s'empêcher entièrement d'opérer, mais à laisser toutes les œuvres extérieures pour s'attacher uniquement à jouir de Dieu par les actes intérieurs. Celui qui contemple n'a pas

plus de part à ce repos que celui qui médite, qui s'occupe dans son oraison de considérations utiles, et s'anime devant Dieu par des sentiments d'humilité, de componction, de résignation. Celui qui contemple est sans doute dans un état plus élevé, mais il ne suffit pas pour s'y mettre de ne point méditer.

C'est une autre équivoque, non moins grossière chez les Quiétistes, que de dire que nous trouvons en Dieu notre fin; car nous ne trouvons pas notre fin en Dieu, quand nous nous bornons à le considérer : nous l'y trouvons seulement quand, unis à Dieu par la grâce sanctifiante qui nous rend participants de la nature divine, nous ne voulons autre chose que Dieu; et cela regarde aussi bien celui qui médite comme il faut les choses de Dieu que celui qui contemple.

Il ne s'agit pas ici de reproduire tous les arguments par lesquels les théologiens ont défendu la méditation si injustement méprisée des Quiétistes. Il suffit de remarquer, en général, que ces termes, si fréquents dans l'Ecriture, chez les Pères et chez les vrais mystiques, de *repos en Dieu*, de *silence*, de *respect en la divine présence*, d'*anéantissement des puissances*, d'*abandon entre les mains de Dieu;* tous ces termes que prodiguent les Quiétistes, et dont ils parent magnifiquement la nouvelle oraison, peuvent tous, sans exception, si on les interprète sagement, s'appliquer à la contemplation la plus approuvée, et le plus souvent même à la méditation.

Nous nous sommes arrêté un peu sur cette première partie de la *Guide spirituelle*, parce qu'elle donne la clef non-seulement du système de Molinos, mais de tous les systèmes qui se rapprochent plus ou moins du Quiétisme.

Dans la seconde partie, Molinos traitait de l'*obéis-*

sance aux supérieurs et de la *fréquente communion*. Sous ces deux titres si édifiants, il se disposait à battre en brèche toute la discipline catholique.

Par l'obéissance aux supérieurs, il faudrait bien se garder de croire que Molinos entendît ce qui serait si conforme à l'esprit du Christianisme, l'abnégation du sens propre devant le sens universel représenté par le prêtre. Le Quiétiste obéira, il est vrai, mais à un directeur de son choix; il aura de la peine à le trouver « entre mille, selon d'Avila; » entre dix mille, selon saint François de Sales; » entre cent mille, selon Taulère; car le nombre » de ceux qui sont disposés à recevoir la science » mystique est très-petit [1]. » Enfin, il le choisira tel que Molinos. Une fois ce choix fait, Dieu sait où ne se laissera pas conduire une âme simple et crédule, convaincue qu'une obéissance aveugle à son directeur est plus sûre, plus méritoire et plus profitable pour son avancement que toutes les méditations, que toutes les réflexions et tous les livres! Qui ne prévoit de là que, au lieu d'arrêter le mal, cette vertu d'obéissance, perfidement placée au seuil de la nouvelle oraison, scellera à jamais l'erreur, permettra au parti de s'organiser, et lui assurera des amis dévoués et prêts à marcher jusqu'au martyre?

Il en est de même de cet autre moyen que Molinos proposait aux âmes qui aspirent à la perfection, de la fréquente communion. Quoi de plus innocent, de plus saint? Quoi de plus conforme à la doctrine qui venait de prévaloir dans l'Eglise avec tant d'éclat contre les Jansénistes, de plus propre à tranquilliser les Jésuites, ces gardiens, pour ainsi dire, officiels de la Foi? Qui ne le croirait, en effet? Et pourtant l'on reconnaît bientôt que la fréquente com-

(1) Voyez *Guide*, II, ch. VII.

mission sert uniquement, dans le système de Molinos, à consacrer l'hérésie. Qu'importe que le sacrement soit avili par la facilité avec laquelle on peut le recevoir? Il s'agit, pour Molinos, d'unir de plus en plus l'homme à Dieu, sans l'intermédiaire de ses ministres, de délivrer l'homme de mille entraves inventées par le sacerdoce, de protester indirectement contre la confession, en établissant que l'âme intérieure peut se passer d'un sacrement bon seulement pour ceux qui ont perdu la vie de la grâce, et que la communion est la meilleure préparation pour bien communier. Il s'agit, enfin, par cette participation audacieuse au plus auguste sacrement de l'Église, de porter un défi à la vraie piété, de l'amener à douter d'elle-même, et à se demander avec désespoir si c'est donc en vain qu'elle a gravi laborieusement ce rude et étroit sentier de la vertu, *où l'on grimpe plutôt qu'on ne marche;* si ce chemin du ciel, dont parle l'Evangile, ce chemin semé de ronces et d'épines, n'était qu'un piége tendu à sa bonne foi pour l'exercer en d'inutiles fatigues, et ne devait aboutir qu'à un précipice affreux, au néant (1).

Quel sera le couronnement d'un système si hardi à la fois et si hypocrite? Sous le titre de mortification, Molinos achève impunément, dans la troisième partie de son livre, l'édifice ou plutôt la ruine qu'il a commencée : *Qui veut venir après moi se renonce soi-même, prenne ma croix et me suive.* Quel admirable commentaire de cette parole de l'Evangile ne trouvait-on pas chez les Pères et dans la vie des Saints! Ne nous étonnons donc pas si, dans cette

(1) Molinos avait composé un traité de la *Communion fréquente.* On pensa que c'était dans le dessein de se concilier les Jésuites. Fénelon fut accusé de favoriser la confession peu fréquente. Voyez Bossuet, *Déclaration*, t. XXVII, p. 247. Voyez la *Réponse* de Fénelon, t. IV, p. 383.

glorification de la souffrance, il échappe d'abord à Molinos des accents qui semblent partis d'un cœur embrasé du véritable amour. « Quelle grandeur » pour une âme que d'être soumise! Quel trésor » que d'être pauvre! Quel honneur que d'être mé- » prisée! Quelle élévation que d'être abattue! Quelle » consolation que d'être affligée! Quel savoir que de » passer pour ignorante! Quelle félicité que d'être » crucifiée avec Jésus-Christ [1]! » Que croirait-on lire, de l'*Imitation* ou de la *Guide spirituelle*? Ainsi, mourir à soi-même, accepter, non plus avec résignation, mais avec joie, tous les maux du corps et ceux de l'âme, auprès desquels les premiers ne sont rien, porter comme la plus cruelle des croix le sentiment de son infirmité et de son ingratitude, et cependant vivre sans s'inquiéter de rien, au milieu de la haine et de l'horreur de soi-même, submergée et comme abîmée dans son néant, tel est le dernier degré par lequel l'âme doit passer pour arriver à la perfection suprême. C'est du fond de cet abîme que le Seigneur la tirera un jour, après une épreuve plus ou moins longue, pour lui communiquer la sagesse divine, et pour la remplir de lumière, de paix, de tranquillité et d'amour. Qui ne croirait que cette âme est véritablement entrée dans le chemin du Calvaire, et qu'elle consent à se laisser crucifier avec son Divin Maître? Cependant on ne tarde pas à s'apercevoir que cet échafaudage de martyres spirituels et de croix ne repose sur aucun fondement solide.

Nous pourrons voir ailleurs comment Bossuet réduit à néant ces souffrances chimériques que nos Céladons de la dévotion auraient voulu élever au-dessus des souffrances réelles des martyrs qui mou-

(1) Voyez *Guide*, III, chap. 3 et suiv.

raient pour la foi de Jésus-Christ. Mais signalons ici la confusion déplorable par laquelle les Quiétistes assimilent dans la mortification chrétienne les maux de l'âme à ceux du corps. L'épreuve des passions et des tentations, qui sont proprement les maux de l'âme, ne consiste pas, comme celle des maux du corps, à les subir courageusement, mais à les vaincre. La volonté, même aidée de la grâce, est quelquefois la moins forte; c'est une défaite dont l'homme doit s'accuser devant Dieu, et demander pardon avec larmes. Le Quiétiste n'y voit qu'un sujet d'humiliation et d'anéantissement, qu'un moyen, par conséquent, de s'avancer dans le chemin de la perfection en s'abandonnant à la volonté de Dieu (1). Est-il si difficile de prédire que la défaite devenant par là plus avantageuse que la victoire, comme elle est aussi moins pénible, quoi qu'en disent les Quiétistes, on devra sacrifier à toutes les passions, et consentir à ployer la tête sous un joug qu'il est plus avantageux, que dis-je? plus glorieux de subir que de secouer? Car Molinos relègue les bonnes actions parmi les imperfections de ceux qui commencent. « L'affection démesurée qu'on a pour » les dons spirituels, en un mot, toute passion d'a- » grandissement, est un obstacle à la paix de l'âme. » Les vertus sont tolérées, mais à la condition qu'elles soient *purifiées*; et, pour qu'il n'y ait aucun doute sur ce que signifie cette *purification* des vertus, il ajoute aussitôt : « Il faut que la Sagesse éternelle » fasse elle-même cette préparation intime, en vous » mettant au feu de la tribulation et des tourments » intérieurs; et toute la disposition que vous devez » y apporter, c'est d'y *consentir*, » c'est-à-dire de consentir à la tentation, de préférer le mal au bien,

(1) Voyez *Guide*, livre III, chap. IV.

et d'anéantir si bien le moi, qu'il ne reste plus trace de la vertu elle-même. Certes, il n'y aurait pas grand danger à prêcher l'humilité, si l'on recommandait en même temps d'éviter les occasions d'exercer cette vertu. Mais l'humilité ne sied qu'à une âme généreuse qui s'efforce d'avoir le droit de s'en passer. Les âmes lâches ou dépravées s'en font un honteux retranchement pour couvrir leurs faiblesses.

Sous le même prétexte de tuer l'amour-propre, Molinos confond le mépris de l'opinion publique avec le mépris qu'on doit avoir de soi-même, comme il a confondu déjà les maux de l'âme avec ceux du corps. Prévoyant sans doute les nombreux scandales qui vont résulter de l'application de ses doctrines, il veut prévenir les scrupules des uns et la pudeur des autres. Il déclare donc qu'on n'aura jamais de résignation parfaite, tant qu'on aura des égards pour le monde et *qu'on sacrifiera à l'idole du qu'en dira-t-on?* « Une âme intérieure se perd, lorsque, » se trouvant dans le commerce des créatures, elle » se tourne vers la raison. Il n'y a point d'autre » raison que de n'avoir aucune considération pour » elle.... Plongez-vous dans votre néant, s'écrie-t-il » ailleurs, et ne vous inquiétez de quoi que ce soit. » Humiliez-vous, comblez-vous de confusion en » perdant de vue votre réputation et votre honneur. » Et un peu plus loin : « Quel rempart inaccessible » que ce néant ! Qui pourrait vous atteindre dans » cette retraite, et couvrir d'opprobre une âme qui » se méprise, et qui se regarde comme rien ? [1] » Voilà donc où devait aboutir cette soif d'humiliation : à l'orgueil ! Celui qui se console de sa misère morale en s'humiliant est un lâche : mais celui qui va jusqu'à s'en glorifier, quel nom méritera-t-il ?

(1) Voyez *Guide*, livre III, chap. VIII et XX.

Mais au moins, après cette étrange, ou plutôt après cette abominable préparation, Molinos, par une honnête inconséquence, promet-il à l'âme une perfection qui dédommage la piété des scandales qui l'ont offensée? Non; Molinos tire logiquement les dernières conséquences de son système. Comme la préparation a été l'anéantissement de la vertu, la perfection en sera le néant. « Revêtez-vous de ce » néant, faites-en votre aliment et votre demeure. » Abîmez-vous dans le rien; ce Dieu sera votre tout. » C'est en voulant sortir de son néant qu'on s'oppose » aux merveilles que Dieu voudrait opérer dans » l'intérieur..... Le néant est la voie qui ramène à » l'heureuse innocence que nos premiers parents » ont perdue; c'est la porte par où l'on entre dans » la terre fortunée des vivants, où l'on trouve le » souverain bien, l'étendue de la Charité, la beauté » de la justice, la rectitude de l'équité, en un mot, » toutes les perfections. Enfin, c'est à ne considé- » rer rien, à ne vouloir rien, à ne faire aucun » effort, que consiste la vie, le repos et la joie » de l'âme [1]. » Molinos voudrait faire du néant un abîme si profond, que le mal n'y pût avoir accès; mais il ne réussit qu'à éteindre l'amour du bien. On frémit en voyant, dans les derniers traits par lesquels il achève de peindre le parfait Quiétiste, l'orgueilleuse insensibilité d'une âme parvenue ainsi jusqu'au néant. « Quoique le prince » des ténèbres soulève contre elle toutes les puis- » sances de l'Enfer, et l'attaque par d'horribles ten- » tations, elle demeure toujours ferme comme une » colonne inébranlable. Ainsi, durant un violent » orage, on voit de dessus le sommet d'une haute » montagne la terre couverte de nuages épais, les

(1) Voyez *Guide*, livre III, chap. XX.

» éclairs briller, et la foudre et la grêle tomber, » pendant que cette hauteur, inaccessible aux tem- » pêtes et toute resplendissante de lumière, jouit » d'un calme profond et d'une sérénité inaltérable. » La même chose arrive à cette âme fortunée. Pen- » dant que la partie inférieure est agitée de tribu- » lations, de combats, de ténèbres, de désolation, » de tourments et de martyres, la partie supérieure » est comme un mont élevé, tout éclatant de lu- » mière, calme, serein, tranquille, et le séjour » de la paix et de la joie (1). »

La paix intérieure est le terme de la sagesse humaine; mais chaque philosophie y aspire à sa manière. L'Epicurien croit s'élever à ces régions sereines,

Edita doctrinâ sapientûm templa serena,

par le mépris des superstitions vulgaires et de la religion; le Stoïcien, par la justice dont il trouve la loi écrite dans son âme, et par le courage plus fort que la tyrannie et que les passions populaires; plus inébranlable qu'un roi, il oppose un front impassible aux coups de l'adversité:

Impavidum ferient ruinæ.

Le Chrétien, plus sage que tous les philosophes, n'espère pas trouver sur la terre cette paix parfaite; mais s'il ne demande aucune consolation aux créatures dont il a éprouvé la vanité, et s'il se repose en Dieu seul, il ne se relâche point pour cela dans l'exercice de la vertu (2). D'accord avec le bon sens et avec la morale, il ne va pas jusqu'à confondre dans un égal mépris toutes les choses humaines, le bien et le mal, et jusqu'à négliger de chercher

(1) Voyez *Guide*, livre III, chap. XXI.

(2) *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Justorum lætitia in Deo et de Deo est.* Voyez *Imitatio J.-C.*, I, chap. I, II, chap. VI.

dans l'accomplissement du devoir la satisfaction que donne le témoignage d'une bonne conscience (1). *Nil conscire sibi*, c'est le secret du seul vrai bonheur sur la terre. *Habe bonam conscientiam, et habebis semper lætitiam*, c'est la maxime du Chrétien comme celle du sage. Peut-être quelque Pascal sourit-il d'un air d'incrédulité à l'image de cette félicité, de cette jouissance anticipée du Ciel, pourtant si imparfaite, que la religion promet à l'âme vertueuse. Mais le philosophe chrétien admire, sans le suivre dans ses tristes aberrations, le sombre génie de Pascal.

Le Quiétiste prétend aussi se reposer en Dieu seul, et ne s'appuyer sur rien de créé. Mais sous ce titre de créature, il proscrit indistinctement tout ce qui vient de l'homme, jusqu'à la vertu. Quelle différence entre le Quiétiste et le vrai Chrétien ! Tandis que celui-ci lutte sans cesse et courageusement contre les passions, se relevant de chacune de ses chutes par des efforts nouveaux et gagnant péniblement le terme de la carrière, celui-là, découragé dès les premiers pas, au lieu de puiser des forces nouvelles dans la religion et dans la conscience, par un inconcevable défi porté au sens commun et à la vertu, invoque à son secours sa faiblesse même. Il prétend se relever du triste état où il est tombé à force d'inertie, déguisant à peine sa lâcheté sous les noms de confiance en Dieu, d'abandon et d'anéantissement. Cependant il veut obtenir par le désespoir ce repos intérieur, cette paix divine, que Dieu propose en prix au courage et à la vertu. Le Quiétiste arrive, en effet, de chute en chute, au fond d'un abîme affreux, plus semblable au néant et à la mort de l'âme qu'à la paix et au repos. Il étouffe si bien

(1) Voyez une page admirable de Bossuet, sur la conscience, *Etats d'oraison*, t. XXVII, p. 447.

le cri de la conscience, qu'il finit par ne plus l'entendre. Il retranche si impitoyablement tous les actes propres de vertu, qu'il lui devient impossible d'en produire un seul, quand il le voudrait. Quant à cette *séparation de la partie inférieure d'avec la partie supérieure*, elle est surtout impossible chez le Quiétiste (1). Si quelques âmes pouvaient parvenir jamais à être en quelque sorte affranchies de la servitude des sens, ce seraient ces âmes d'élite qui ont commencé par livrer de rudes combats, et en qui l'habitude de triompher des passions finit par devenir comme une seconde nature. Mais chez les Quiétistes, je ne vois partout que concessions honteuses, jamais de lutte. Ainsi on finira par ne plus sentir le poids d'un joug qu'on s'est accoutumé à porter. On ne sera pas dégagé des sens, mais on en sera venu à ce degré d'indifférence inouie et de stupidité sacrilége, que l'on contemplera d'un œil tranquille et satisfait le ravage des passions, et la dégradation des plus nobles facultés de l'âme.

Quand on voit à nu le système de Molinos, on se demande comment son livre n'a pas, en paraissant, soulevé l'indignation universelle. L'imagination peut bien être frappée d'abord par la hardiesse du dessein, attirée même par la sublimité du but qui lui est proposé, et un moment captivée par certaines vérités générales, sous lesquelles s'insinue secrète-

(1) Nous voyons tous les jours dans notre siècle, qui ne s'imagine pas en cela être quiétiste, cette absurde et immorale doctrine étayée de nouveaux sophismes et présentée sous les formes les plus séduisantes. C'est le fond de bon nombre de nos romans philosophiques les plus à la mode.

Un homme grave même, un homme qui se donne du moins les airs de la gravité, n'a pas dédaigné de mettre sa plume de philosophe et de penseur au service de ces corrupteurs de la jeunesse et de ces profanateurs de la vertu. (Voyez un article de M. Pierre Leroux, dans la *Revue indépendante*, année 1844 ou 1845, sur les *Confessions* de St.-Augustin.)

ment l'erreur; mais les moyens qu'on lui présente pour arriver à cette sublime perfection sont si étranges, si opposés aux plus communes notions de la piété et de la morale, qu'on ne peut tarder longtemps à découvrir le piége tendu à la bonne foi des Fidèles. D'ailleurs, l'impression que fait la lecture de la *Guide* est pénible; ce qu'on y sent partout, ce n'est point cette vive flamme d'amour qui échauffe et qui illumine, comme dans St.-Bernard; ce brasier ardent qui consume, comme dans Ste.-Thérèse; cette douce et communicante chaleur qui pénètre, comme dans St.-François de Sales: c'est comme une lourde et enivrante vapeur qui monte à la tête et produit une sorte d'étourdissement et de vertige; on a l'imagination tellement remplie des idées de repos, de nuit épaisse, d'anéantissement et de mort, que toutes les facultés demeurent comme assoupies, disons mieux, comme anéanties dans cet abîme ténébreux et sans fond.

On a souvent signalé le danger de ces peintures passionnées qui, depuis le Cantique de Salomon, reviennent éternellement dans les sujets mystiques. Elles ne sont point trop prodiguées dans le livre de Molinos; mais cette apparente froideur est plus dangereuse que l'exaltation de la passion. L'Église ne s'y est pas trompée; elle a laissé passer, sans s'alarmer, les plus brûlants commentaires du Cantique; elle a reconnu un péril plus sérieux dans la volupté qui se couvre d'un vernis d'austérité et de sagesse.

L'Eglise ne s'est pas laissé prendre davantage à ce ton d'humilité avec lequel Molinos, en terminant son ouvrage, le soumettait à la censure de l'Eglise romaine. Elle a compris qu'une telle soumission n'était que pour la forme, et à cette unique fin de ne pas effrayer les esprits par la prévision d'un schisme. Elle a su démasquer, sous l'apparente docilité de

l'auteur de la *Guide*, l'esprit de rébellion et d'orgueil de l'hérésiarque.

C'est, sans doute, cet esprit mal déguisé d'indépendance et de révolte qui valut aux Quiétistes l'appui du Protestantisme [1]; ils permettaient qu'on les présentât comme les seuls dépositaires de la vraie science mystique, qui se serait perpétuée durant le moyen-âge, à l'ombre des cloîtres, et qui aurait été une protestation permanente contre les préjugés et les superstitions de l'Eglise romaine. De la sorte, tous les contemplatifs devenaient autant d'hérétiques discrets qui tenaient la lumière sous le boisseau, « de peur de scandaliser les faibles et d'exposer la » vérité à la persécution ou à la moquerie des sociétés » superstitieuses. » Les Protestants, on le pense bien, ne faisaient pas la distinction que fait l'Eglise entre les vrais et les faux mystiques [2]. Si nos Quiétistes du XVII.e siècle ne voulaient que corriger l'Eglise romaine de ses abus, ils pouvaient le faire sans se révolter contre elle. M. Burnet lui-même convient que, à cette époque, « les plus habiles gens » de la religion catholique ne pouvaient s'empêcher » de blâmer certaines pratiques superstitieuses et

(1) Nous voyons, en effet, dans la *Correspondance de Bossuet et de Fénelon sur le Quiétisme*, que les Protestants ne cessaient de publier, en faveur des Quiétistes, des lardons dans les journaux, des pamphlets, des apologies, traités, etc. L'auteur de l'*Histoire littéraire*, p. 211, remarque fort justement que M.me Guyon ne trouva d'éditeurs que parmi les Protestants, d'abord le ministre Poiret, 1713 et 1720 (disciple et éditeur d'Antoinette Bourrignon, fameuse fanatique des Pays-Bas; voyez d'Avrigny, *Mémoires chronologiques*, fin du 3.e vol.), et ensuite Dutoit-Mambrini, ministre à Lausanne, en 1790.

(2) Voyez *Recueil de pièces diverses*, Préface.
Le ministre Jurieu, dans son *Traité historique de la science mystique* (1700), n'a que des railleries et des insultes pour les écrits de Ste.-Thérèse, de St.-François de Sales et des plus célèbres auteurs spirituels: à l'entendre, la théologie mystique est « une science » inutile et inintelligible, une source d'orgueil, de fanatisme et » d'hypocrisie, et la ruine même des vertus. »

» grossières, et que ceux qui travaillaient à faire » rentrer les Protestants dans son sein ne pouvaient » répondre aux objections qu'on leur faisait là-dessus » qu'en disant que ces abus n'étaient pas la doc- » trine de l'Eglise, quoique le gros des théologiens » catholiques les approuvât, et que tout le peuple » les approuvât, principalement en Italie et en Es- » pagne [1]. » Mais ce n'était pas tant cette haine commune des abus de l'Eglise romaine, sur lesquels Protestants, esprits forts et dévots étaient prêts à s'entendre, que la substitution de l'expérience à la science théologique et du sens propre au sens universel, qui rapprochait les Quiétistes des Protestants. C'est ce même esprit d'indépendance qui explique les sympathies de certains Cartésiens pour le Quiétisme, quoiqu'il n'y eût rien de plus opposé que la méthode de Descartes et celle de nos mystiques [2].

Au reste, ni le Protestantisme, ni le Cartésianisme ne pouvaient encore, au XVII.e siècle, se rendre exactement compte de cette secrète attraction pour un mysticisme exagéré. Le Protestantisme avait bien manifesté de tout temps une certaine tendance à l'Illuminisme; mais c'est surtout depuis que le rationalisme, auquel il se réduit en définitive, y a fait de si grands progrès, que, par un excès opposé,

(1) Voyez *Extrait d'une lettre* de M. Burnet, dans le *Recueil de pièces diverses*, p. 264 et 300.

(2) On chercha néanmoins, dans le temps, à comparer le vide que le mystique fait dans son âme pour la débarrasser de toutes les passions, de tous les attachements aux biens périssables, de toutes les consolations sensibles, afin que Dieu s'y établisse seul, y règne souverainement, et soit le seul objet de ses pensées et de son amour, avec le vide que Descartes fait dans son esprit pour le débarrasser de toutes les erreurs, de tous les préjugés, de toutes les imaginations, de toutes les illusions des sens, et pour n'y recevoir ensuite qu'avec connaissance de cause une vérité certaine, évidente, qui puisse lui servir de point d'appui à la reconstruction de toutes les croyances. Voyez *Recueil de pièces diverses*, Préface. Il ne faut pas perdre le temps à démontrer la futilité d'un pareil rapprochement.

ou plutôt par un contre-coup inévitable, cette tendance est devenue irrésistible. Il suffira de citer, en Angleterre, en Hollande, aux Etats-Unis, la secte des Quakers, celle des Swedenborgiens, et celle Méthodistes, en Allemagne et en Suisse, celles des Frères Moraves et des Piétistes, pour expliquer comment il s'est trouvé, dès l'origine, et comment il se trouve encore aujourd'hui des défenseurs du Quiétisme parmi les partisans de la religion réformée (1). Quant au Cartésianisme, il serait peut-être encore moins difficile de démontrer qu'il renfermait en germe le panthéisme de Spinosa, que Schelling a ressuscité en Allemagne, et que c'est seulement parce qu'il n'a pas appliqué rigoureusement sa méthode, que Descartes a pu redescendre des hauteurs de l'infini, où il s'était élevé par la pensée, avec une démonstration non-seulement de l'existence de Dieu, mais des principaux attributs de Dieu, et de la certitude du témoignage des sens, et qu'il ne s'est pas perdu, comme les mystiques Alexandrins, dans les sublimes régions de l'être, où la raison s'évanouit à force de vouloir s'élever au-dessus d'elle-même.

Ne nous abusons pas cependant sur les véritables causes qui ont fait avorter le système de Molinos. Ce n'est pas tant son audace qui a effrayé les esprits, que sa faiblesse qui l'a empêché de se soutenir. On n'a pas reculé devant le fanatisme et le panthéisme qui découlaient de ses principes, mais devant l'inanité de ses raisonnements et de sa science. Pour combattre les scolastiques, puisque telle était la prétention de nos mystiques, il ne fallait pas com-

(1) L'auteur de l'*Histoire littéraire de Fénelon* cite, à ce sujet (voyez p. 210), l'opinion d'un célèbre ministre anglican, le révérend Hugh James Rose, qui, en s'affligeant de ces excès, avoue que lorsqu'on a commencé par trop présumer de la raison humaine, on finit souvent par en désespérer entièrement.

mencer par détruire la théologie ; il fallait le renouveler en reprenant l'étude directe des principes du Christianisme. C'est ainsi qu'avaient fait les Protestants et les Jansénistes ; et, pour ne nous attacher qu'à ceux-ci, que nous retrouverons plus souvent dans le cours de la controverse que nous allons examiner, qui oserait dire que, sans l'*Augustinus*, sans les quarante in-folio du grand Arnaud, sans cet arsenal inépuisable de textes, d'autorités, de commentaires, Port-Royal avec toutes ses ressources eût pu résister si long-temps à ses adversaires acharnés ? Mais le Quiétisme périt presque avec son auteur, parce qu'il n'avait pas hérité d'un fonds sur lequel il pût vivre après lui, et que le seul livre qui présentât la doctrine dans son ensemble et comme en un corps était tout-à-fait incapable de se défendre lui-même.

M.me GUYON.

Vers la fin de l'année 1687, une femme (1) qui avait un reste de jeunesse et de beauté, un nom et de la fortune, et qui tenait même par ses alliances et ses relations à tout ce qu'il y avait de plus illustre à la Cour de France, était arrêtée à Paris par ordre du Roi, et accusée d'entretenir une correspondance avec le chef des Quiétistes, et de tenir des assemblées où elle prêchait la nouvelle doctrine, après avoir cherché à la répandre par de petits ouvrages imprimés, et par des écrits dont les copies se passaient de main en main avec un mystère qui ne les rendait que plus dangereux.

Il ne faut pas faire à une femme qui a su conserver l'estime et l'amitié de Fénelon, qui a pu

(1) J.-M. Bouvières de La Mothe, née le 13 avril 1648, à Montargis, mariée à M. Guyon le 28 janvier 1664; morte en 1717.

suspendre pendant plusieurs années le jugement de Bossuet, l'injure de la passer sous silence dans l'histoire de la Controverse du Quiétisme. Il ne faut pas non plus lui faire l'honneur d'approfondir ses écrits (1), et d'y chercher une doctrine, un système.

(1) La première édition complète des Œuvres de M.me Guyon est celle qui fut donnée à Cologne en 1720, quelques années après la mort de l'auteur, par les soins du ministre Poiret. Cette édition renferme de plus que l'édition de Cologne de 1713, en 39 volumes in-8.°, la *Vie de M.me Guyon, écrite par elle-même*, et ses *Justifications*. Voici la liste des principaux ouvrages de M.me Guyon : *Le Moyen court et facile pour faire oraison*, imprimé une première fois à Grenoble en 1685, puis à Lyon, chez Briasson, 1686. Le *Cantique des Cantiques, selon le sens mystique;* Lyon, chez Briasson, 1686. Ces deux ouvrages étaient précédés de l'approbation de M. Terrasson, docteur en droit canon, etc. La *Règle des Associés à l'Enfance de Jésus*, imprimée à Lyon, chez le même, et quelques autres ouvrages qu'on attribuait à M.me Guyon, étaient désavoués par elle (voyez Bossuet, *Relation*, t. XXIX, p. 565); ils ne font pas partie de l'édition de 1713. *Les Torrents*, des *Explications de plusieurs livres de l'Ecriture*. Ces ouvrages, dont les copies se multiplièrent beaucoup d'abord, furent imprimés sans la participation de l'auteur, quand elle vivait déjà dans la retraite et ne s'occupait que de bonnes œuvres; elle-même avertit, dans son testament, qu'ils n'ont pas paru tels qu'elle les avait composés.

La *Vie de M.me Guyon* est beaucoup plus authentique que ne le pensent la plupart des bibliographes. Le moyen le plus simple de s'assurer de l'authenticité de cet ouvrage était de le confronter avec les passages qu'en cite Bossuet dans sa *Relation*. Or, il résulte de cette confrontation que la *vie manuscrite*, que Bossuet eut plusieurs mois entre les mains, est effectivement l'ouvrage qui a été publié après la mort de M.me Guyon. Il est vrai qu'on chercherait en vain le passage où M.me Guyon racontait, selon Bossuet, que dans un de ces moments si fréquents chez elle *où la grâce la suffoquait*, M.me la Duchesse de..... (car Bossuet ne veut pas la nommer, c'était peut-être la Duchesse de Charost, ou de Mortemart, ou de Chevreuse) fut obligée de la délacer, et même que son corps de jupe creva en deux endroits. M.me Guyon aura, depuis, supprimé elle-même ce passage qui prêtait au ridicule, et sur lequel elle avait même donné des explications à Bossuet (voir *Relation*, s. 1). Nous savons, par la préface, qu'elle avait revu cet ouvrage avant de le livrer aux personnes qui devaient le publier après sa mort. On ne peut supposer que ce soit un de ces passages que M. de Meaux est accusé par M.me Guyon d'avoir ajouté de son chef (voir *Vie*, III.e partie, t. III, p. 143, édit. de Cologne, 1720).

Les *Justifications de M.me Guyon* sont le résumé des explications qu'elle donna à Bossuet et aux deux autres examinateurs pendant les conférences d'Issy. Elle fut aidée par une main étrangère, peut-être

Ne voyons dans les ouvrages de M.me Guyon que ce qu'elle a demandé elle-même qu'on y vît, c'est-à-dire des expériences personnelles. Mais il est difficile d'ajouter une foi entière à ce qu'elle répète à chaque page de sa *Vie*, « qu'elle n'a jamais lu les » auteurs mystiques, qu'elle ne sait ce que c'est » que ce Quiétisme horrible dont on l'accuse (1), » qu'elle n'est qu'une faible et ignorante femme, » tirant tout ce qu'elle dit de son propre fond, que » Dieu a bien voulu toucher, quoique indigne, » d'une de ses grâces particulières, et dont il se » sert comme d'instrument pour lui gagner des » âmes. » Le *Moyen court* diffère trop peu de la *Guide spirituelle* pour que M.me Guyon n'ait pas connu, au moins par le Père Lacombe, la nouvelle doctrine qui se répandait par delà les monts (2). Le Père Lacombe dut se mettre en relation avec le chef des Quiétistes, durant son séjour à Rome vers 1682, pendant que M.me Guyon était retirée à Tonon, dans un couvent des Ursulines. Il est regrettable que M.me Guyon ne nous apprenne pas le motif du voyage que fit son directeur à Rome, comme elle a soin de nous apprendre les succès qu'il y obtint par sa science profonde dans les parties de

---

celle de Fénelon, dans la composition de cet ouvrage qui est le plus raisonnable et surtout le plus savant de tous ceux qui portent son nom. Pour la *Correspondance de M.me Guyon avec Fénelon*, elle est absolument dépourvue de toute espèce d'authenticité. (Voir Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme, Avertissement de l'éditeur.*)

(1) « Je ne savais pas même qu'il y eût au monde un Molinos, » avant de l'avoir appris par la Gazette. » Voyez *Vie de M.me Guyon*, III.e partie, ch. 3, t. III p. 37. Voyez Bossuet, *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*, n.° 2, et *Relation*, 6.e section.

(2) Le Père Lacombe, supérieur des Barnabites à Tonon, auteur du traité latin *Analysis orationis mentalis*. Cet ouvrage, imprimé à Verceil en 1686, avec l'approbation des inquisiteurs de cette ville, fut condamné à Rome avec plusieurs écrits de M.me Guyon, en septembre 1688.

la doctrine qui étaient alors soumises à la sacrée congrégation [1]. C'était le temps de la grande faveur de Molinos et de ses disciples. Il faudrait s'abuser grossièrement sur le caractère du Père Lacombe et de sa pénitente pour ne pas juger que le triomphe éclatant qu'obtenaient leurs idées sur les marches mêmes du Vatican, dans la personne de Molinos, ne fût le sujet ordinaire de leurs entretiens et ne contribuât à accroître leurs espérances et leur ardeur de prosélytisme. C'est précisément de cette époque que date la vie errante de M.me Guyon.

Chassée par la *persécution*, et élevée par les *souffrances* jusqu'à l'état apostolique, elle parcourt la Suisse, le Dauphiné, la Provence, le Piémont, répandant partout ses erreurs, mais avec une fortune bien diverse : tantôt vénérée comme une Sainte, et faisant des prophéties et des miracles, tantôt décriée pour sa conduite, sinon scandaleuse, au moins inconsidérée, ameutant contre elle la populace, obligée de fuir, et se sauvant avec peine à travers mille aventures.

C'est en vain que, dans le récit de ce qu'elle appelle sa *mission apostolique*, elle s'efforce de dissimuler tout ce qui peut avoir un air de parti; on entrevoit sous ces déguisements les allures d'une secte naissante. Ici c'est un noyau d'initiés, une petite Eglise qui s'agrandit tous les jours; là un Evêque qui favorise secrètement la nouvelle oraison, ou un personnage influent qui la soutient de son nom, de sa fortune et de son crédit à la Cour. L'apôtre du nouvel Evangile ne s'expose pas à répandre au hasard la semence de la vérité; M.me Guyon a ses précurseurs qui lui préparent les voies. Elle connaît d'avance aussi bien ceux qu'elle

(1) Voyez *Vie de M.me Guyon*, IV.e partie, IX, t. II, p. 93.

doit craindre, que ceux sur qui elle peut compter. En arrivant à Marseille, où elle est annoncée et attendue comme le Messie, « un ecclésiastique fort » opposé à l'intérieur soulève contre elle une partie » de la ville, entr'autres 72 personnes qui se disent » ouvertement les 72 disciples de St.-Cyran (1). » Elle était sur le point de recevoir l'ordre de partir de cette ville, lorsque M. Malaval se trouve là fort à propos pour la défendre. Comme il est tout puissant auprès de son Evêque, il obtient de ce prélat, par l'excellent témoignage qu'il rend de M.me Guyon, qu'elle reste à Marseille, en dépit de ses ennemis MM. les Jansénistes. Laissons donc M.me Guyon protester de son ignorance en fait de Quiétisme. Laissons-la jouer le plus naïvement qu'elle pourra le rôle d'une simple femme et de l'enfant la plus soumise aux lois de l'Eglise sa mère. Tout autour d'elle respire le Quiétisme, elle est alliée avec les chefs avoués du parti.

De retour à Paris, en 1686, il est vrai qu'elle ne paraît plus guère entretenir de relations compromettantes qu'avec le Père Lacombe et avec quelques ecclésiastiques obscurs, dont l'un figure tristement dans les arrêts du parlement de Dijon; mais M.me Guyon, en changeant de terrain et de tactique, conserve la même doctrine et la même ardeur de prosélytisme. A vrai dire, elle était mieux faite pour prêcher dans un salon que dans un village, et pour convertir des femmes mondaines que de pauvres religieuses. Un air du grand monde, que n'avaient pu effacer les habitudes du couvent et le commèrce des personnes vulgaires, rendu plus piquant encore par le contraste de ses discours; jusqu'à ce mystère et cette auréole de malheur qui environnaient ses dernières années;

(1) Voyez III.e partie, ch. XXII, t. II, p. 247.

que sais-je? peut-être même ce je ne sais quoi d'équivoque qui planait sur sa réputation, cet attrait inexplicable de tout ce qui est inconnu ou périlleux; tout cela relevé par beaucoup d'esprit et de grâce (1), par un air modeste et réservé, par une certaine *éloquence naturelle*, faisait de M.me Guyon une femme éminemment capable de plaire dans un monde distingué, et de s'y faire des amis dévoués et prêts à se compromettre même pour la défendre.

En effet, M.me Guyon trouva de puissants protecteurs. Par le crédit de M.me de Maintenon, cette protectrice extraordinaire qu'elle prétendait que Dieu lui avait annoncée dans un songe, elle sortit bientôt de la prison, où nous l'avons vu jeter au commencement de ce chapitre, et se vit recherchée de tout ce qu'il y avait de plus illustre à la Cour de France (2). Mais, hâtons-nous de le dire, M.me Guyon n'obtint ce succès momentané qu'en ôtant au Quié-

(1) Car, pour de la beauté, il ne lui en restait plus guère depuis les ravages que la petite-vérole avait faits sur sa figure. Cette particularité est relevée par l'abbé de la Bletterie, dans ses lettres sur la *Relation* de l'abbé Phélippeaux (grand-vicaire de Bossuet et son agent à Rome), lequel avait tourné cet article de façon à insinuer quelques doutes sur l'innocence des relations de Fénelon avec M.me Guyon.

(2) « Son esprit plut extrêmement à M.me de Maintenon; ses réserves, » mêlées de flatteries fines, la gagnèrent. Elle voulut l'entendre » sur des matières de piété; on eut peine à l'y résoudre. Elle sembla » se rendre à la vertu et aux charmes de M.me de Maintenon, et des » filets si bien préparés la prirent. » St.-Simon, XXXI. Les brebis les plus distinguées du petit troupeau que s'était fait M.me Guyon étaient, outre M.me de Maintenon et les deux familles de Beauvilliers et de Chevreuse, la Duchesse de Mortemart, sœur des deux *bonnes* Duchesses, M.me de Morstein, fille de M.me de Chevreuse, mais surtout la Duchesse de Béthune, la comtesse de Guiche, fille aînée de M. de Noailles; L'Echelle et Dupuy, gentilhommes, de la manche de M. le Duc de Bourgogne, etc. C'était une raison pour que les personnes pieuses s'attachassent à M.me Guyon, de la voir persécutée par le Père de La Chaise, ennemi comme on sait de la dévotion, et plus tard par M. du Harlai, si méprisé, pour ses mœurs et pour sa piété, de la coterie de M.me de Maintenon. Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, *passim*.

tisme ce qu'il avait de plus inquiétant pour la religion, je veux dire cette prétention à se rattacher par une tradition certaine et non interrompue, quoique secrète, aux origines du Christianisme. Or, une hérésie qui ne s'appuie pas sur un passé peut avoir l'attrait de la nouveauté, mais elle passe bientôt : c'est comme une mode. Si le parti quiétiste sous la direction de M.me Guyon dégénérait un peu en coterie, l'hérésie quiétiste devenait dans sa bouche et dans ses écrits une pure chimère.

Le Quiétisme, même chez Molinos, n'avait jamais brillé par la science théologique. Mais l'ignorance n'avait pas encore été érigée en système, comme dans les ouvrages de M.me Guyon. Celle-ci, abusant de quelques passages des livres saints, pose en principe que les plus ignorants sont les plus propres à comprendre les choses de Dieu (1). Et tandis que Molinos permet au moins la méditation à ceux qui ne peuvent s'élever autrement à l'intelligence des vérités de la Foi, M.me Guyon débute par soutenir que rien n'est facile comme l'oraison, et que tous les hommes, sans distinction, y sont appelés (2). Afin de joindre l'exemple au précepte, M.me Guyon explique plusieurs livres de l'Ecriture sainte, *sans s'inquiéter de la comprendre*, comme elle a soin de nous en avertir dans un endroit de sa *Vie* : « Une illumination » soudaine me faisait trouver en moi des trésors de » science et de connaissance que je ne savais pas » même avoir.... Avant que d'écrire, je ne savais » pas ce que j'allais écrire en écrivant ; je voyais » que j'écrivais des choses que je n'avais jamais sues ;

(1) Voyez *Moyen court*, ch. 1.

(2) Le terme d'*oraison* désigne, dans le langage des nouveaux mystiques, la *contemplation*, qui est à leurs yeux la seule vraie oraison. Nous l'emploierons quelquefois dans ce sens; le lecteur comprendra bien ce que nous voulons dire.

» avais-je écrit, je ne me souvenais de quoi que ce » soit de ce que j'avais écrit, et il ne m'en restait » ni espèces, ni images [1]. »

Comment l'erreur, livrée pour ainsi dire à ses propres forces, c'est-à-dire à son néant, eût-elle poussé de profondes racines ? ou plutôt le caprice de l'imagination, le rêve d'un cerveau malade mérite-t-il le nom d'erreur ? Je ne m'étonne plus, en vérité, que de grands génies comme Fénelon, comme Bossuet lui-même, dans le principe, que des hommes pieux et éclairés, comme un Duc de Beauvilliers, comme un M. Tronson [2], aient cru ne devoir pas juger M.me Guyon en toute rigueur : c'était, à tout prendre, le plus équitable jugement qu'on pût porter sur sa doctrine ; c'était surtout le plus sage parti qu'on pût prendre à l'égard de sa personne.

La persécution dont M.me Guyon fut de nouveau l'objet en 1693 donna de l'importance à ses erreurs. Elle tira ce Quiétisme inoffensif des salons, où il n'eût pas tardé d'expirer, comme il le devait, sous les traits du ridicule, pour le foudroyer solennellement à la face de toute l'Eglise. Au grand scandale de tous les Fidèles, une triple condamnation publia jusque sur les toits qu'il y avait quelque part, dans un parloir de St.-Cyr ou dans un entresol de Versailles, une femme abominable qui non-seulement renouvelait toutes les impiétés de Molinos, mais qui se croyait venue à ce point de perfection qu'elle ne pouvait plus prier les Saints, ni même la Ste.-Vierge, et choisie de Dieu pour détruire la raison humaine et établir la sagesse de Dieu par la destruction de la sagesse du monde ; qui se donnait elle-même

(1) Voyez II.e partie, ch. XXI, t. II, p. 221.

(2) M. Tronson, directeur de St.-Sulpice, dirigeait en même temps les familles de Beauvilliers et de Chevreuse, l'Evêque de Chartres, M. Godet Desmarais, Fénelon, etc.

pour la femme dont il est parlé dans l'Apocalypse, enfin qui prétendait avoir reçu de Dieu la faculté de lier et de délier, le don des prophéties et des miracles. Rien n'était plus facile assurément que de convaincre M.me Guyon ; tous ses écrits fourmillent de pareilles extravagances, débitées avec une assurance quelquefois naïve, le plus souvent grotesque. Fallait-il s'en alarmer ? La prudence ne commandait-elle pas de prendre au mot M.me Guyon, quand elle demandait qu'on ne tirât aucune conséquence des faits extraordinaires qu'elle racontait dans sa vie ?

Ce sont pourtant ces folies, toutes prêtes, on le voit, à tomber d'elles-mêmes, qui, imprudemment signalées par les *Lettres pastorales* des Evêques de Paris, de Meaux et de Chartres, attirèrent l'attention du public sur une doctrine qui ne méritait même pas d'être réfutée. Et comme les plus mauvaises causes ont toujours un côté plausible, et ne manquent jamais de défenseurs, il se trouva un homme d'un caractère à la fois doux et obstiné, d'un génie hardi, aventureux même, mais sachant se donner tous les airs de la modération, et mettre la raison de son côté, qui, persuadé de l'innocence de M.me Guyon, quoiqu'il ne défendît pas ses écrits, se laissa peu à peu entraîner par un sentiment généreux, jusqu'à soutenir quelques-unes des erreurs de celle qu'il appelait ingénument son *amie* (1). Nous ne voulons rien entamer ici sur ce sujet ; remarquons seulement que c'est le cri d'alarme poussé mal à propos par Bossuet, qui fit naître la plus déplorable dispute entre deux beaux génies que l'Eglise de France avait eu jusque-là la joie de voir combattre ensemble les mauvaises doctrines.

(1) On joua beaucoup à Rome, à l'époque du procès des *Maximes*, sur ce terme d'*amie*, *amica*, que Fénelon donne à M.me Guyon.

Il y avait trop ou trop peu à reprendre dans M.me Guyon : trop, si l'on prenait au sérieux ce caractère apostolique dont elle se prétendait revêtue, ces plénitudes de grâces, ces maternités et ces communications en silence, cette autorité miraculeuse sur les âmes aussi bien que sur les corps ; trop peu, si l'on considérait que la doctrine de M.me Guyon ne s'appuyait que sur des hypothèses gratuites, sur des explications ou vagues ou forcées de quelques textes de l'Ecriture, auxquelles elle refusait elle-même toute valeur théologique.

Des critiques (1), qui désiraient sans doute simplifier une question difficile, n'ont rien trouvé de plus commode que de considérer d'abord le Quiétisme de Molinos comme la reproduction déguisée des hérésies des premiers siècles de l'Eglise et du moyen-âge, puis le Quiétisme de M.me Guyon comme un Quiétisme moins grossier que celui de Molinos, et enfin celui de Fénelon comme un Quiétisme encore plus mitigé. Je ne pense pas que ces degrés que l'on a cherché à établir dans l'hérésie donnent l'idée la plus exacte de ce qui est réellement. Il serait difficile de démontrer que les erreurs contenues dans les écrits de M.me Guyon ne sont point aussi graves en elles-mêmes que celles de Molinos. Il est vrai que des deux premiers ouvrages de M.me Guyon, le *Moyen court* et le *Cantique des Cantiques*, les seuls qu'avait lus Fénelon et les seuls qu'on dût lire, prétendait-il, puisque les autres, n'étant que manuscrits à l'époque de la controverse, restaient sous le sceau de la confidence (2), le premier, très-

(1) M. Gosselin, entre autres, dans son *Histoire littéraire de Fénelon*. M. Gosselin paraît trop préoccupé de juger les intentions. La gradation qu'il établit s'appliquerait mieux aux personnes qu'aux écrits.

(2) M.me Guyon s'autorisa de ce que les *Torrents* n'étaient pas imprimés, pour désavouer les passages les plus forts qu'on lui oppo-

incomplet, est écrit dans un style tellement vague et inintelligible, le second est une débauche d'esprit si folle et si ridicule, qu'il est permis d'y voir, selon qu'on est disposé, plus ou moins que dans la *Guide spirituelle*. Cependant, il est évident que M.me Guyon va déjà plus loin que Molinos, si c'est possible, dans sa description de l'Oraison de simple présence de Dieu, et qu'elle interdit encore plus formellement que lui non-seulement l'oraison discursive, mais la contemplation active, si elle n'est pas une disposition à la passive : « Selon l'Ecriture, » dit-elle, nul ne verra Dieu, tant qu'il vivra. Or, » tous ces exercices sont des exercices vivants, » par lesquels nous ne pouvons voir Dieu, c'est-à-» dire être unis à lui. Il faut que ce qui est de » l'homme et de sa propre industrie, pour noble » et relevé qu'il puisse être, il faut, dis-je, que » tout cela meure (1). » Le *Cantique des Cantiques* enseigne non-seulement à se dépouiller de tout intérêt propre, et de tout désir du salut éternel, mais à mépriser la perfection elle-même (2). La nécessité des dernières épreuves, des plus horribles tentations, des chutes, du désespoir, revient à chaque page. L'anéantissement y est inculqué dans des termes aussi forts que chez Molinos. L'Epouse est vivement réprimandée pour avoir voulu seulement réfléchir qu'elle était anéantie, *mittere manum per foramen* (3). Tel doit être son détachement des créatures, des dons du St.-Esprit, d'elle-même.

---

sait. — Voyez sa lettre du 27 novembre 1695, à M***, où elle se plaint, avec une certaine éloquence, d'altérations de texte dans la *Lettre pastorale de M. de Chartres*, et dans l'ouvrage de Nicole contre les Quiétistes. (Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme.*)

(1) Voyez *Moyen court*, ch. XXIV.

(2) Voyez chapitre V et suivants.

(3) Voyez chapitre V. Voltaire n'avait pas songé à cette interprétation.

Mais, c'est quand on a lu les *Torrents* et la *Vie de M.me Guyon* qu'on ne peut s'empêcher d'avouer que tout ce qu'il y a de plus excessif dans Molinos est dépassé. Il n'y a de correctif à tout ce que M.me Guyon débite sur l'état d'une âme arrivée à la contemplation que le ridicule achevé de l'expression. « La fidélité de l'âme, dans cet état, consiste » à se laisser ensevelir, enterrer, écraser, marcher » sans se remuer non plus qu'un mort, à souffrir » sa puanteur et à se laisser pourrir dans toute » l'étendue de la volonté de Dieu, sans aller cher- » cher de quoi éviter la corruption. Non, non, » laissez-vous telles que vous êtes, pauvres âmes! » Dieu vous souffre bien, pourquoi ne vous souf- » fririez-vous pas?... Pour cette âme abandonnée, » il n'y a point de malignité en quoi que ce soit, » car quiconque n'est plus ne peut plus pécher. » L'âme ne se sent plus, ne se voit plus, ne se con- » naît plus. Elle ne voit rien de Dieu, n'en com- » prend rien, n'en distingue rien; il n'y a plus » d'amour, de lumière, ni de connaissance (1). » Est-il possible d'imaginer dans un sujet semblable un dévergondage de pensée aussi absurde, et une licence d'imagination aussi effrénée? Ce qu'il y a de plus outré dans Molinos pâlit auprès des dernières pages des *Torrents*. Nous nous garderons bien de transcrire ici ces modèles de l'extravagance unie à la platitude. M.me Guyon parlait avec esprit; sans doute, la présence d'êtres raisonnables la retenait dans les limites du sens commun : une fois seule à seule avec elle-même, elle déraisonnait. Ses livres sont l'image fidèle de son esprit. Son style est comme sa pensée. Ceux qui sont curieux de connaître ces

(1) Ces passages sont tirés des *Dialogues sur le Quiétisme*, par La Bruyère.

tristes aberrations de l'esprit humain peuvent en prendre une idée dans les *Dialogues de La Bruyère sur le Quiétisme* (1). On a voulu, pour l'honneur de La Bruyère, contester l'authenticité de cet ouvrage (2). Pour moi, je ne suis guère étonné de la faiblesse de ces *Dialogues*, quel qu'en soit l'auteur. Il y a des choses qui ne supportent pas la plaisanterie et qui ne méritent pas encore l'indignation. Il aurait fallu ou plus d'esprit, ou plus de malignité dans le livre des *Torrents*, pour aiguiser un esprit naturellement satirique, toujours fin et délicat, mais sachant, au besoin, être éloquent et sérieux.

Au reste, La Bruyère, ou l'auteur quel qu'il soit

---

(1) Voyez surtout le VII.e dialogue.

(2) *Dialogues posthumes du Sieur de La Bruyère sur le Quiétisme*, Paris, 1699. La question de l'authenticité de ces dialogues n'est pas près d'être décidée. Nous lisons dans l'*Avis au lecteur* : « Il (La » Bruyère) avait fait, avant que de mourir, sept dialogues sur le » Quiétisme, qu'il avait confiés à un ami particulier, pour con- » fronter les passages des livres des Quiétistes. Quoiqu'il n'y eût pas » mis la dernière main, ils se sont trouvés, au jugement des con- » naisseurs, en état d'être imprimés. C'est ce qui a déterminé à les » donner au public. Mais, comme l'ouvrage n'était pas encore achevé, » on a cru y devoir ajouter deux dialogues pour remplir le dessein » de l'auteur. Il serait assez inutile que le nom de l'auteur de » ceux-ci fût connu, puisqu'il n'a fait qu'achever l'ouvrage du Sieur » de La Bruyère, à qui tout l'honneur appartient. » M. de Bausset n'avait pas seulement songé à le contester, car il dit simplement que « La Bruyère, par reconnaissance, n'hésita pas entre Bossuet et Fénelon. » M. Valkenaër (Voyez *Étude sur La Bruyère*) n'hésite pas à nier l'authenticité des dialogues. Cependant, aucune des raisons qu'allègue ce savant critique n'est péremptoire, car elles n'expliquent pas suffisamment ce que serait devenue cette ébauche, telle quelle, d'un ouvrage qui, selon les amis du célèbre écrivain, devait faire revivre les grâces des *Provinciales*. Une preuve que M. Valkenaër aurait pu aussi invoquer en sa faveur, quoiqu'elle ne décide pas encore la question, est le silence de Bossuet, le protecteur et l'ami de La Bruyère, sur ces dialogues interrompus par la mort. Il annonce, à deux reprises (21 mai et 30 juin 1696), à son neveu la mort de ce *bon M. La Bruyère*, et ne dit pas un mot de cet ouvrage; qui devait pourtant s'y intéresser plus que Bossuet? Si le silence de Bossuet prouvait quelque chose contre les dialogues, il prouverait même contre l'ébauche dont parlent les amis de La Bruyère.

des *Dialogues posthumes*, ne paraît pas avoir eu à sa disposition la *Vie de M.me Guyon;* il y aurait trouvé des choses non moins fortes et plus divertissantes que dans les *Torrents*. Il est vrai qu'elles ne touchaient qu'indirectement à la doctrine. La *Vie de M.me Guyon* est un tissu de visions, de prophéties et de miracles. Si l'on veut connaître M.me Guyon, c'est là qu'il faut l'étudier. Elle s'y est peinte au naturel en racontant ce qu'elle appelle les *expériences* que Dieu a voulu faire en elle.

Pour se faire une juste idée de M.me Guyon, il faut se la représenter comme une personne infatuée, non de son propre mérite qu'elle a plutôt en horreur, mais des grâces divines dont elle est comblée[1]; sans réfléchir un seul instant qu'elle peut s'abuser sur sa vocation extraordinaire, elle se range à côté des Ste.-Catherine de Gênes et de Sienne, des Ste.-Thérèse, des Françoise de Chantal. Elle ne songe pas combien la vie régulière et austère de ces saintes religieuses devait peu ressembler à sa vie errante, désordonnée et toute mondaine; ou, si elle voit cette différence, elle la tourne à son avantage. C'est qu'elle est arrivée, par suite de sa vocation apostolique, à cet état de liberté et d'abandon où tous les actes extérieurs que le vulgaire croit appartenir à une vie commune ou dissipée sont relevés par une grâce particulière et deviennent saints aux yeux de Dieu.

Tout est donc au moins excessif dans les ouvrages et dans la vie de M.me Guyon. Si on l'a jugée généralement avec plus d'indulgence que Molinos, c'est

(1) Rien n'est plus commun dans la vie spirituelle que les visions. Les directeurs prudents et sévères, comme Bossuet, évitent d'y donner de l'importance. On peut voir, dans la *Correspondance* de Bossuet avec la Sœur Cornuau, octobre 1694, le récit d'une vision qu'eut cette sainte religieuse, et la réponse de Bossuet à ce sujet. On peut comparer aussi la modestie et la bonne foi de la Sœur avec le ton qui règne généralement dans la *Vie de M.me Guyon*.

que ce n'était qu'une femme, après tout peu dangereuse, prêchant sans autorité comme sans mission, et faisant la première bon marché de ses écrits, pourvu qu'on lui permît de voir un certain monde, où son intarissable babil, piquant par son exaltation même, la faisait écouter comme un oracle. Au reste, M.me Guyon, par une inconséquence qui la sauva de l'abîme, était loin de mettre toute sa doctrine en pratique. Comme ses excès étaient plutôt des imaginations que des principes, sa dévotion, quoique un peu singulière, n'alla jamais jusqu'à s'affranchir d'aucun des devoirs essentiels du Christianisme, et sa réputation est demeurée sans atteinte au milieu des plus malignes attaques. Il est vrai, ainsi qu'on peut voir dans la lettre de M. Pirot à M.me Guyon, du 9 juin 1696, et dans une lettre de l'abbé Boileau à Fénelon, du 26 novembre de la même année, que M.me Guyon lisait les comédies de Molière, et qu'elle avait composé des opéras spirituels. Il est vrai qu'on trouva chez elle des romans ridicules, comme Griselidis, Peau-d'Ane et Don-Quichotte, et l'histoire beaucoup moins édifiante de la *Belle Hélène*, qu'elle déclarait fort bonne, prise au sens spirituel, à-peu-près comme M. Arnaud et ses amis prirent la *Phèdre* de Racine. Mais quelle conséquence veut-on tirer de ces faits contre sa vertu? L'abbé Bossuet écrivait sans cesse de Rome qu'il fallait lui envoyer des preuves contre les mœurs de M.me Guyon; mais les aveux qui furent extorqués au Père Lacombe par l'espérance qu'on lui fit concevoir d'un élargissement, et qui furent expédiés à Rome par Bossuet, ne parurent pas, même aux ennemis de M.me Guyon, un témoignage assez solide pour être invoqué contre elle (1). Enfin, le procès-verbal de l'assemblée du Clergé de

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, 9 janvier 1698.

1700, où Bossuet tenait la plume, mit solennellement son innocence hors de cause[1].

Ainsi, tout était inconséquence et contradiction dans cette femme qui a fait tant de bruit, et elle n'était redoutable ni par ses qualités, ni par ses défauts. On conçoit qu'un Père de La Chaise, considérant toutes choses avec des vues étroites ou avec les préventions de son corps, ait vu dans M.me Guyon une femme dangereuse. Mais comment Bossuet lui fit-il l'honneur de la persécuter? Devait-il écrire un de ses plus beaux livres presque entièrement contre elle? Devait-il employer son plus grand style pour rabaisser « ces superbes singularités, comme il les » appelle, que l'esprit humain, qui affecte toujours » de se distinguer, mêle partout si l'on n'y prend » garde, et même dans l'oraison, c'est-à-dire dans » le centre de la religion? » On ne manqua pas de s'en étonner dans le temps même où Bossuet composait son livre. « Ceux qui veulent qu'on méprise » tout, répondit Bossuet, veulent en même temps » laisser tout courir. Les saints Pères n'ont pas dé- » daigné d'attaquer les moindres écrits, quand ils les » ont vus entre les mains de plusieurs et répandus » dans le public. Dieu me préserve de la vanité de » croire mon temps et mon travail plus précieux » que celui de ces grands hommes! Il ne faut pas » mépriser le péril des âmes[2]. » A la vérité, Bossuet s'exagérait ce péril; il avait le défaut du

(1) Ceux qui tiennent à connaître plus à fond la chronique scandaleuse du Quiétisme peuvent lire la *Relation* de l'abbé Phélippeaux. Ils n'auront pas de peine à reconnaître la partialité de cet auteur, qui a été réfuté, avec beaucoup de force et de bon goût, par l'abbé de La Bletterie, dans trois lettres fort intéressantes, placées à la suite de la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme.* Ces trois lettres parurent en 1733, sous ce titre : *Lettres de M*** à un ami*, au sujet de la *Relation du Quiétisme.*

(2) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, ch. x.

temps, de voir toute la France dans Versailles; il traita une coterie de salon comme un schisme considérable. Mais peut-on reprocher au génie de prodiguer ses dons? Et d'ailleurs, ne doit-on pas supposer que Bossuet, quoiqu'il n'en dît rien, entrevit, dès le principe, l'Archevêque de Cambrai derrière M.me Guyon, et qu'il espéra bien frapper déjà, sans le nommer, ce *fier protecteur du Quiétisme* (2)?

(2) L'expression est de M.me de Maintenon.

EXAMEN

DE LA

CONTROVERSE DE BOSSUET ET DE FÉNELON

SUR LE QUIÉTISME.

CHAPITRE I.er

Objet, plan et difficultés de ce travail.

Ceux qui ont le courage de ne pas se laisser rebuter par les premières difficultés qu'ils rencontrent en lisant les écrits de Bossuet et de Fénelon sur le Quiétisme, ne tardent pas à reconnaître ces deux vérités : la première, c'est que l'intérêt de la question de dogme, qui est le fond de cette controverse, est égal, sous plus d'un rapport, sinon supérieur à celui des controverses les plus célèbres ; la seconde, c'est que ces points de doctrine, qui paraissaient d'abord si obscurs, s'éclaircissent peu à peu sous la plume de deux esprits si lumineux. Ce n'est pas que Fénelon ait fait de son côté tout ce qu'il aurait pu pour éclairer la discussion ; nous verrons, au contraire, qu'il l'a plutôt embrouillée à dessein, pour la transporter sur un terrain qui lui fût plus favorable que celui où il s'était placé en écrivant les *Maximes*. Mais Bossuet est la lumière même. Nous n'hésiterons pas à condamner, quand il le faudra, son zèle

exagéré contre un collègue et un ancien ami, ses violences, son acharnement, quoi qu'il en dît, peu charitable [1]. Mais, dans la discussion, Bossuet pousse jusqu'aux dernières limites la loyauté et la franchise; il montre toujours sincèrement le fond de sa pensée: tous ses efforts sont pour mettre en lumière ce qu'il croit l'erreur et ce qu'il croit la vérité.

Cependant, quel ordre suivre dans cette analyse? Bien que chacun des écrits de Bossuet et de Fénelon soit digne en lui-même d'une étude attentive, et qu'on fût bien embarrassé d'en sacrifier un seul pour simplifier la question, il est vrai cependant que beaucoup d'entre eux rentrent les uns dans les autres, et qu'on y trouve des redites qui pourraient fatiguer le lecteur le plus intrépide. Il serait donc bien fastidieux de se traîner péniblement sur cette liste interminable de traités dogmatiques et d'instructions pastorales, en français et en latin, d'écrits polémiques de toutes sortes, de lettres et de réponses. Je ne vois pas non plus de quel droit celui qui s'engagerait dans une analyse complète négligerait la polémique de Fénelon avec les évêques de Paris et de Chartres, et la volumineuse correspondance, soit de l'abbé Bossuet et de l'abbé Phélippeaux avec Bossuet, soit de l'abbé de Chanterac avec les abbés Dupuy et de Langeron, et avec Fénelon; car très-souvent ces lettres ne sont qu'un commentaire sur les ouvrages sortis de la plume des deux principaux écrivains au moment où ils paraissaient à Rome, et la peinture fidèle de l'impression qu'ils y faisaient sur l'esprit des juges, des Cardinaux et du Pape.

(1) Ce n'est pas que nous admettions au pied de la lettre ce jugement qui fut porté dans le temps sur les deux prélats, que Fénelon avait péché par *excès*, et Bossuet par *défaut de charité*. Ce mot n'a pu faire fortune que parmi les ennemis de Bossuet.

Mais, si grand que soit le danger de se noyer dans un détail fastidieux et rebutant, il ne doit pas nous faire reculer vers l'excès contraire, qui serait de déterminer d'abord les points culminants de la controverse, et, sans indiquer seulement la marche de la discussion, de composer, avec des fragments pris çà et là dans les écrits des deux antagonistes, une sorte de résumé de la doctrine de l'un et de l'autre. Cette méthode a sans doute son avantage pour donner une idée superficielle de la matière aux ignorants; mais ceux qui tiennent à la connaître à fond, ceux qui tiennent surtout à suivre, dans tous leurs mouvements, dans leurs marches, contre-marches, fuites, évasions, ces deux grands tacticiens de la doctrine, se plaindraient à bon droit d'une méthode qui ne leur permettrait pas de juger, en pleine connaissance de cause, des coups qui ont été portés de part et d'autre dans cette lutte célèbre.

Nous n'imiterons pas non plus ceux qui rangent les écrits apologétiques de Fénelon sur le Quiétisme dans une catégorie à part des *Maximes des Saints*. De ce que le bref de condamnation des *Maximes* ne mentionne pas les ouvrages que Fénelon a composés pour sa défense, on n'est pas dispensé de trouver les rapports qu'il peut y avoir entre ces divers écrits et les *Maximes*. Le St.-Siége n'a pas décidé que le livre de Fénelon eût seulement besoin d'être retouché, à cause de quelques expressions équivoques; il l'a condamné comme induisant au quiétisme, et comme renfermant les germes de cette hérésie dans certaines propositions. En acceptant purement et simplement ce décret du St.-Siége, ne devait-on pas raisonner ainsi : ou les écrits apologétiques sont une sincère et juste explication des *Maximes*, et alors ils doivent soutenir les mêmes principes, et par conséquent être suspects de quiétisme; ou ce sont des

correctifs, aussi ingénieux que l'on voudra, apportés aux *Maximes*, et alors il est curieux de voir la transformation qu'a subie l'idée primitive de Fénelon, de juger de la dextérité avec laquelle il a modifié insensiblement sa doctrine, sans pourtant paraître abandonner son livre, et en même temps aussi de la pénétration et de la force d'esprit de Bossuet, qui, sans se laisser éblouir par ces déguisements, ni sans perdre jamais de vue les *Maximes*, a continué de poursuivre à la fois et le livre et les justifications elles-mêmes (1)?

Dans l'une comme dans l'autre de ces suppositions, les écrits apologétiques de Fénelon sur le Quiétisme ne doivent pas être séparés des *Maximes*.

Nous n'ajouterons plus qu'une observation :

Tout le monde sait que le Clergé français, ou pour mieux dire que la France entière prit parti dans la lutte. Beaucoup même de ceux qui n'approuvaient pas les idées de Fénelon condamnaient le procédé de ses adversaires; ceux-ci, de leur côté, ne cessaient de crier à la cabale de M. de Cambrai (2). Nous n'avons pas à débrouiller toutes ces intrigues; nous n'oublierons pas que nous ne faisons de l'histoire qu'autant qu'il en faut nécessairement pour que la doctrine paraisse dans tout son jour. Nous nous contentons ici de rappeler que ce qu'on

---

(1) Chose singulière, d'un côté, l'on sépare les écrits périodiques des *Maximes*, et de l'autre, on prétend que Fénelon n'a pas varié, que les variations sont toutes du côté de Bossuet. Il semble que, pour défendre Fénelon, on ne devrait pas attaquer Bossuet; d'autant plus que, dans cette circonstance, les coups portés contre Bossuet retombent indirectement sur le St.-Siége. Voyez *Histoire littéraire* de Fénelon, par M.*** (Gosselin), directeur de St.-Sulpice, page 219.

(2) Voyez Bossuet, *Relation sur le Quiétisme;* particulièrement la x.e section. Procédés à Rome. 29.e vol., p. 640.
Fénelon, *Réponse à la Relation.* Conclusion, 6.e vol.; p. 105.
Bossuet, *Remarques sur la Réponse de Fénelon*, 30.e vol., p. 182.
Fénelon, *Réponse aux Remarques de Bossuet*, 7.e vol., p. 95.

doit exiger, avant tout, de celui qui entreprend l'examen de cette controverse, c'est l'impartialité, non-seulement entre Bossuet et Fénelon, mais encore et surtout envers le mysticisme chrétien. Cette double impartialité est sans doute bien difficile à réunir; car ceux qui ont examiné la controverse du Quiétisme en théologiens y ont mis, pour la plupart, tant de passion, qu'ils paraissent plutôt les continuateurs que les juges du débat, et ceux qui l'ont examinée en philosophes ont, par deux contraires excès, les uns, trop empressés de relever partout ce qui peut nuire au principe d'autorité, comblé Fénelon d'éloges pour l'audace de ses opinions; les autres, confondant dans la même proscription ce qu'il y a de vrai et de faux dans le mysticisme chrétien, et ne distinguant pas le Quiétisme de l'Amour pur [1], traité sans ménagement Fénelon de visionnaire, ou tout au moins d'esprit chimérique. Pour Bossuet, ils semblent être convenus qu'il représente, en général, le *bon sens* dans le Catholicisme, et dans la question du Quiétisme, qu'il défend la vérité universelle contre les idées particulières de Fénelon. Nous ne doutons pas que cette thèse, qui peut être soutenue au point de vue du Catholicisme, ne puisse l'être également au point de vue de la philosophie pure. Fénelon, par son appel au Pape, par sa soumission à la décision du St.-Siége, par ses alliances avec les Jésuites, devait se gagner, et se gagna, en effet, de nombreux partisans dans cette portion considérable de l'épiscopat français, à qui les franchises gallicanes [2] semblaient de *vraies*

---

(1) Nous ne citerons que l'article de l'Encyclopédie sur le Quiétisme; il est intitulé simplement : Quiétistes ou Mystiques.

(2) Voir l'opinion de Fénelon sur les libertés gallicanes. *Correspondance*, I, p. 371.

servitudes à l'égard du Roi, mille fois plus gênantes que l'obéissance au chef spirituel de l'Eglise. Ainsi, chose singulière, la persécution que Fénelon eut à subir de la part du pouvoir royal lui valut, du même coup, les sympathies des philosophes au XVIII.e siècle et celles du Clergé. Celui-ci eut beau revendiquer Fénelon tout entier, et protester contre les louanges que lui prodiguaient à l'envi ses nouveaux admirateurs (1) : il lui fallut subir jusqu'au bout l'honneur compromettant de voir un prince de l'Eglise placé par les disciples de Voltaire et de Jean-Jacques à côté des Socrate, des Jean Hus et des Calvin. La Compagnie de Jésus, à laquelle Fénelon avait été si attaché, et St.-Sulpice, qui avait failli le recevoir dans son sein et qui était resté possesseur de presque tous ses manuscrits, travaillèrent avec le plus d'ardeur à restaurer la gloire de Fénelon, et à le défendre, soit contre les attaques des Gallicans forcenés (2), soit contre les éloges des Voltairiens. Ces derniers ont-ils enfin compris que Fénelon pouvait bien être un archevêque vertueux et tolérant, un sage à la fois aimable et austère, sans avoir rien de commun avec la philosophie, telle qu'ils l'entendent? Quant au parti gallican, s'il faut en faire mention pour les traces, de plus en plus imperceptibles, qui en restent encore, soit dans le Clergé, soit dans quelques familles anciennes qui conservent les traditions parlementaires, il continue de vouer à Bossuet une admiration sans bornes, et de n'admirer qu'avec réserve son illustre adversaire.

---

(1) Voir un article de M. de Boulogne, publié en 1804.

(2) Voir les *Mémoires de d'Aguesseau*, et surtout la *Relation de l'abbé Phélippeaux*, grand-vicaire de Bossuet, et les trois lettres de la Bletterie (de l'Oratoire), en réponse à cette relation furibonde.

CHAPITRE II.

Dispositions naturelles de Fénelon à un mysticisme exagéré; ses relations avec M.me Guyon; esprit de sa direction à cette époque. — Bossuet et Fénelon en présence aux Conférences d'Issy.

Nous nous croyons dispensé de rappeler les commencements si connus de la carrière de Fénelon. De la confrontation des témoignages des divers historiens (1), et de l'examen des premiers écrits de Fénelon (2) il résulte que ce grand homme a flotté un instant entre les diverses opinions qui se partageaient le Clergé à la fin du XVII.e siècle, et que, recherché de tous les partis pour son talent, il est allé des uns aux autres, selon qu'il s'est senti attiré.

---

(1) Voyez surtout l'*Histoire de la Vie de Fénelon*, par Ramsay, et les Mémoires de St.-Simon. Tandis que Ramsay représente Fénelon comme la victime des partis, St.-Simon le représente comme un ambitieux qui chercha à les exploiter tous successivement à son profit, et qui *frappa à toutes les portes*.

L'*Histoire de Fénelon*, par Bausset, n'est pas exempte de partialité pour Fénelon; l'édition récente que vient de publier M. Gosselin, où l'on prétend corriger plusieurs inexactitudes, ne laisse pas d'être moins favorable à Bossuet qu'à Fénelon. Voyez sur cette nouvelle édition un article judicieux de M. N. Dassance, publié en feuilleton dans le journal des *Débats*, 9 août 1850.

(2) Voyez le *Traité sur le Ministère des Pasteurs*, et le *Traité sur l'Éducation des Filles*, où Fénelon était signalé comme quiétiste.

Les Protestants voulaient trouver des traces de quiétisme dans le *Traité de l'Education des Filles*. Bossuet, dans ses *Remarques sur la Réponse de Fénelon à la Relation*, releva le passage de l'écrit protestant. Fénelon répondit à Bossuet dans l'article v de sa *Réponse aux Remarques*. Voyez tome VII, p. 36.

Toutefois, au milieu de ses fluctuations, Fénelon conserva toujours le goût le plus vif pour une spiritualité distinguée, comme on disait alors. La sévère mais ardente piété de Port-Royal l'avait d'abord séduit; la perfection du pur amour devait captiver une âme qui se portait, comme d'elle-même, à tout ce qui était grand et sublime, et qui s'attendrissait, qui s'exaltait même à la seule idée de l'amour de Dieu. Ce n'était pas sans doute à un pareil esprit qu'il appartenait de poser les limites du mysticisme.

C'est au commencement de 1689 que l'abbé de Fénelon connut M.me Guyon. Elle venait de sortir, par le crédit de M.me de Maintenon, du couvent de la Visitation où elle avait été enfermée par ordre du Roi, sur une dénonciation du Père de la Chaise. On ne doit point rendre Fénelon responsable de l'impression extraordinaire que cette dame prétend avoir éprouvée la première fois qu'elle le vit (1). Il est sans doute facile d'accabler sous le ridicule un commerce de spiritualité dont le début ressemble presque à la première page d'un roman. St.-Simon n'épargne pas en cet endroit à Fénelon les traits de sa plus mordante ironie. « Il la vit, dit-il; leur » esprit se plut l'un à l'autre, leur sublime s'amal- » gama. Je ne sais s'ils s'entendirent bien claire- » ment dans ce système et cette langue nouvelle

(1) *Vie de M.me Guyon*, écrite par elle-même, III.e partie, chapitre IX, 3.e volume, page 101. Bossuet ne connut pas ce passage; cela est certain, puisqu'il n'en dit rien dans sa *Relation*; car, s'il l'avait connu, il en aurait tiré avantage. Cependant, il a vu des passages postérieurs. Cette page singulière, et compromettante pour Fénelon, avait-elle été supprimée quand le manuscrit fut livré à Bossuet? ou le morceau a-t-il été interpolé à une autre époque, et comme après coup? Dans cette dernière hypothèse, qui me semble la plus probable, il faudrait conclure que la première impression que fit Fénelon sur M.me Guyon ne fut pas si extraordinaire.

» qu'on vit éclore dans la suite, mais ils se le per-» suadèrent, et la liaison se forma entre eux. »

Rien, sans doute, n'est plus éloigné de notre pensée que de chercher à justifier cette liaison. Nous ne pouvons que déplorer le singulier ascendant que M.me Guyon parvint à prendre sur Fénelon. Mais il faut prendre garde d'outrer gratuitement ce qui est déjà de soi-même si excessif; et le bon sens commande, quand il s'agit d'un homme du caractère et du génie de Fénélon, avant d'en venir à le considérer comme un *esprit superbe*, selon le langage de Bossuet, *frappé tout-à-coup d'hallucination et de vertige*, donnant, tête baissée, *dans les folies d'une visionnaire*, et cédant à je ne sais quelles *séductions d'une nouvelle Priscille*, d'épuiser les interprétations qui laissent encore une ombre de raison à sa conduite, et qui permettent de croire qu'une si brillante intelligence ne s'est jamais complètement obscurcie (1). Si St.-Simon avait pu lire, sans prévention, la première partie de la *Réponse de Fénelon à la Relation de Bossuet*, il aurait trouvé dans ce récit une vraisemblance telle que peuvent la souhaiter ceux qui tiennent à l'honneur de Fénelon; il aurait compris comment a pu s'établir insensiblement ce commerce spirituel entre un grand esprit et une femme ignorante et fanatique (2).

St.-Simon doute que Fénelon et M.me Guyon

---

(1) Quel que soit le parti qu'on prenne dans cette querelle, on ne peut, sans la plus grossière injure pour le caractère de Fénelon, supposer qu'il a joué, auprès de M.me Guyon, le rôle honteux et ridicule d'un de ces directeurs sans autorité et sans mission, qui sont aux pieds de leur pénitente, tel que nous est représenté le Père Lacombe dans la *Vie de M.me Guyon*, tel que l'auteur de la correspondance apocryphe de Fénelon avec M.me Guyon voudrait nous représenter Fénelon lui-même.

(2) Voyez Fénelon, tome VI, p. 380. Voyez aussi le *Mémoire de Fénelon à M.me de Maintenon*, tome IV, p. 89.

s'entendissent bien clairement. Il faut croire, en effet, que Fénelon, pour son malheur, ne comprit pas d'abord parfaitement M.me Guyon, et qu'il y eut de la part de cette femme, qui n'avait que l'apparence de l'ingénuité, bien des déguisements et des réticences. S'il en était autrement, comment, à sa première conférence avec Bossuet sur M.me Guyon, Fénelon aurait-il laissé éclater sa surprise, en entendant les choses « nouvelles et presque incroyables » que lui rapportait Bossuet, et où, dit-il lui-même, il ne reconnaissait « aucune trace des sentiments qu'il avait toujours cru voir en M.me Guyon ? (1) » Il la connut trop tard ; et son tort est de n'avoir jamais voulu avouer qu'il l'eût jugée d'abord trop favorablement, et d'avoir soutenu jusqu'au bout que, les écrits de M.me Guyon fussent-ils détestables, ses intentions étaient bonnes, et que personne ne les pouvait mieux connaître que lui, à qui elle avait exposé ses plus secrètes pensées.

Les *expériences* de M.me Guyon confirmèrent Fénelon dans les idées qu'il avait déjà sur le parfait abandon à la volonté de Dieu, et sur le sacrifice de l'intérêt propre. C'est-à-dire que tout ce qu'il y avait de raisonnable dans les idées de M.me Guyon trouva de l'écho dans l'âme de Fénelon. Jusque-là, le mal n'était pas grand ; et si Fénelon avait eu un génie plus ferme, ou des principes mieux établis, il se serait retenu sur cette pente rapide. Livré malheureusement à ses seules inspirations, et enivré du plaisir de posséder dans M.me Guyon une image vivante du type qu'il avait rêvé, il s'écarta peu à peu de la voie commune.

St.-Simon, trop souvent mal inspiré par sa prévention, a fort justement signalé cette langue nou-

(1) Voyez Fénelon, *Réponse à la Relation*, t. VI, page 391.

velle qu'on vit éclore du commerce de M.me Guyon avec son directeur. Ce n'étaient point, sans doute, cette ridicule exagération et ce mysticisme bizarre, que nous avons remarqués dans Molinos et dans M.me Guyon ; mais c'était plus qu'il n'en fallait pour avertir Fénelon, s'il eût été capable de réflexion dans le ravissement où il était plongé.

Cependant il était au comble de la faveur. Il n'avait pas eu de peine à gagner la confiance du gouverneur de son élève et celle de son frère, le duc de Chevreuse. Les deux duchesses suivirent leurs époux, et le présentèrent à M.me de Maintenon, dont elles étaient les amies particulières. On se réunissait deux fois la semaine, à l'hôtel de Beauvilliers, ou à celui de Chevreuse. « C'était, dit St.-Simon, » un sanctuaire qui tenait toute la cour à leurs » pieds. Fénelon y fut enfin admis. Il eut auprès » de M.me de Maintenon presque autant de succès » qu'il en avait eu auprès des deux ducs. Sa spiri- » tualité l'enchanta ; la cour aperçut bientôt les » pas de géant de l'heureux abbé, et s'empressa » autour de lui. »

Toujours prévenu contre Fénelon, St.-Simon ne voit, dans la retraite où Fénelon s'obstinait à vivre au milieu de cette brillante faveur, que le dernier raffinement de l'ambition. « Ce fut un moyen » de se rendre par là encore plus cher aux seules » personnes qu'il avait captivées, et qu'il avait tant » d'intérêt de retenir dans cet attachement. » Sans plus de droit, St.-Simon fait jouer à Fénelon une sorte de comédie pour introduire à la cour M.me Guyon. Il oublie que cette dame avait été recommandée à M.me de Maintenon par M.me de Miramion, dans un temps où Fénelon ignorait encore qu'elle existât (1). D'ailleurs, il ne planait pas encore,

(1) Voyez *Vie de M.me Guyon*, 3.e volume.

à cette époque, le moindre nuage sur la doctrine de Fénelon. M. Godet-Desmarais, évêque de Chartres, le directeur en titre de M.me de Maintenon, écrivait à sa pénitente, en lui rendant un écrit composé pour elle par le savant abbé : « Son bon esprit et sa » piété lui ont fait écrire des choses admirables pour » vous sur le renoncement que Dieu vous met si » fort dans le cœur. Quand il vous connaîtrait aussi » bien que moi, il n'aurait pas mieux traité cer- » tains endroits. Quoique je vous connaisse plus à » fond que lui, je n'aurais jamais pu vous écrire si » bien et si nettement tant de choses utiles. Jugez » par là du secours que vous en pourrez tirer quand » il vous connaîtra davantage [1]. » Enfin, pour l'engager à lui donner toute sa confiance, il disait : *Je vous réponds de lui comme de moi.*

Mais déjà M.me de Maintenon avait invité M.me Guyon à venir à St.-Cyr, *ce lieu si précieux et si peu accessible*, comme l'appelle St.-Simon [2]. Bientôt il s'éleva dans St.-Cyr un *petit troupeau tout à part*.

C'est de 1690 à 1693 que M.me Guyon répandit sa doctrine dans cette maison. A cette époque, M. de Chartres, Fénelon et M. Tronson, directeur de St.-Sulpice, que les deux premiers vénéraient comme leur maître en matière de spiritualité, s'entendaient encore parfaitement; M.me de Maintenon se félicitait d'avoir introduit à St.-Cyr cette directrice d'un nouveau genre, qui avait un secret si merveilleux pour raviver la piété dans les âmes les plus languissantes.

Ce ne fut que vers la fin de 1692 que M. de

---

(1) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon* (édition Labeaumelle, Glascow, 1756), t. VII, p. 36.

(2) Voyez *Mémoires*, chap. XXXIV.

Chartres, qui avait St.-Cyr dans son diocèse, commença à s'inquiéter de certains bruits qui lui revenaient sur la dévotion des plus ferventes disciples de M.me Guyon. Après s'en être assuré par des dames de St.-Cyr, il crut devoir avertir M.me de Maintenon.

Fénelon n'était encore compromis en rien. Cependant son esprit s'imprégnait secrètement de quiétisme au contact journalier de M.me Guyon (1). La conversation de cette femme apôtre avait fait éclore des idées qu'il couvait depuis long-temps. Il était alors tellement prévenu en faveur de la doctrine, qu'il n'apercevait plus les singularités de la dévotion, ou qu'il ne s'en effrayait plus. La destruction de l'amour-propre, le sacrifice du moi, le renoncement à tout ce qui n'est pas le *bon plaisir de Dieu*, tels étaient ses plus chers entretiens avec le troupeau d'élite que Dieu lui avait rassemblé. « Au reste, » disait-il à M.me de Maintenon, il faut tellement » sacrifier à Dieu le moi, *dont nous avons tant* » *parlé*, qu'on ne le recherche plus, ni pour sa » réputation, ni pour la consolation du témoignage » qu'on se rend à soi-même sur ses bonnes qualités » ou sur ses bons sentiments. Il faut mourir à tout

---

(1) C'est dans le trop petit nombre des *lettres spirituelles* de cette époque que nous sommes réduit à rechercher le changement qui s'opérait peu à peu dans l'esprit de Fénelon. Nous regrettons qu'il ne se trouve pas une seule lettre à M.me Guyon. Il dut lui écrire au moins quelquefois. Ces lettres ont-elles été anéanties? Pendant le procès, les adversaires de Fénelon prétendirent que si Fénelon soutenait M.me Guyon, c'est qu'elle avait en sa possession des lettres qui pouvaient le compromettre. Mais ils prétendirent aussi en posséder eux-mêmes. Cependant, ils n'en ont pas publié une seule. D'ailleurs, il y eut une enquête sévère; on ne trouva pas un mot de Fénelon adressé à M.me Guyon.

M. Gosselin (*Hist. Litt.*, p. 174) explique les raisons qui l'ont porté à ne point mettre dans l'édition de Versailles un grand nombre de lettres de M.me Guyon, qui sont encore en manuscrit à St.-Sulpice. Nous aimons à croire que pas une de ces lettres n'est adressée à Fénelon; autrement, cette omission serait impardonnable.

» sans réserve, et ne posséder pas même la vertu » par rapport à soi. » Et, afin qu'il ne restât point de doute sur sa pensée, « il faut être prêt, ajoutait-» il, à se voir méprisé, haï, décrié, condamné » par autrui, et à ne trouver en soi que trouble et » condamnation, pour se sacrifier sans nul adou-» cissement au souverain domaine de Dieu, qui fait » de la créature selon son bon plaisir. Cette parole » est dure à quiconque veut vivre en soi et jouir » pour soi-même de la vertu; mais qu'elle est douce » et consolante pour une âme qui aime autant Dieu » qu'elle renonce à s'aimer elle-même !.....[1] » Moins on se cherche, plus on trouve en Dieu » ce qu'on a bien voulu perdre, » écrivait-il, à la même époque, à une de ses plus illustres pénitentes de St.-Cyr, à M.me de la Maisonfort. Quoique ce langage soit encore à-peu-près irréprochable, l'esprit des nouveaux mystiques y perce déjà. L'ombre de M.me Guyon se laisse entrevoir derrière Fénelon.

Ailleurs, Fénelon conseille à M.me de Maintenon de renoncer à un certain goût trop naturel pour l'amitié, pour la bonté de cœur, pour tout ce qui lie la bonne société, en un mot, de mourir sans réserve à toute amitié. Ne sont-ce pas là, ce semble, ces *raffinements de perfection*, et cette *insensibilité* dont parle Bossuet ?

Gardez-vous de croire pourtant que Fénelon veuille sacrifier l'amitié ; au contraire, il veut la sauver en l'assujettissant au pur amour. « Si vous ne » teniez plus à vous, vous aimeriez vos amis, disait-il » à M.me de Maintenon, du pur amour de Dieu, c'est-

(1) Voir *Lettres de M.me de Maintenon*, 1690; t. v, p. 127. Ce passage termine la lettre où Fénelon traçait à M.me de Maintenon son portrait, qu'elle avait eu la singulière fantaisie de lui demander; ce qui donna lieu au maréchal de Villeroi de remarquer qu'il y avait bien quelque vanité à faire parler de ses défauts.

» à-dire d'un amour parfait, infini, généreux, » agissant, compatissant, consolant, égal, bienfai- » sant et tendre comme Dieu..... Vous verrez un » jour combien les gens qui sont dans cette dispo- » sition sont grands dans l'amitié. Leur cœur est im- » mense, parce qu'il tient de l'immensité de Dieu » qui les possède. Ceux qui entrent dans ces vues » de pur amour, malgré leur naturel sec et serré, » vont toujours s'élargissant peu à peu. Enfin Dieu » leur donne un cœur semblable au sien, et des en- » trailles de mère pour tout ce qu'il unit à eux. »

Ainsi, la nouvelle doctrine semblait perdre son venin en passant par la belle âme de Fénelon. Il serait sans doute facile de recueillir, dans ses *lettres spirituelles* de 1790 à 1793, de quoi composer un manuel du quiétiste. On y trouverait, sur le renoncement à soi-même, sur l'union foncière avec Dieu, sur le mépris de tout ce qui est propre, même de la vertu, sur l'utilité des sécheresses spirituelles, des tentations, même de celles auxquelles on doit succomber, des choses presque aussi fortes que tout ce que nous avons vu dans Molinos. Cependant, tandis que la correspondance de Molinos, où il ne s'agit que de Dieu et de l'union avec Dieu, a révélé des égarements monstrueux, les lettres de Fénelon, écrites à cette époque de trouble et d'exaltation, malgré les expressions mal sonnantes qu'on y peut relever, ne respirent que la vraie piété et la vertu. Encore une fois, à quoi cela tient-il, sinon à ce que la tendance de Fénelon à un mysticisme exagéré n'empêchait pas son âme, naturellement grande et droite, de rester inébranlablement attachée aux principes éternels de toute vérité et de toute beauté morale?

Fénelon continuait de voir assidûment M.me Guyon chez les *bonnes* duchesses. Malgré les bruits qui lui

revenaient de toutes parts sur le compte de M.me de la Maisonfort, et quoiqu'il commençât à apercevoir lui-même chez cette dame des singularités qui allaient jusqu'à l'effrayer, et à lui faire désirer, pour éloigner tout soupçon, qu'on le déchargeât du soin de la diriger, il était encore tellement prévenu pour M.me Guyon qu'il permettait à M.me de la Maisonfort de la voir deux ou trois fois l'an. « Elle vous élargira le cœur, » lui disait-il (1). Comme si elle avait besoin qu'on lui élargît le cœur, cette femme où débordaient la jeunesse et la passion, et qui, à en juger par les lettres un peu dures, mais cordiales, que lui écrivait M.me de Maintenon (2), apportait dans la dévotion l'ardeur qu'elle eût apportée dans les plaisirs! N'avait-elle pas plutôt besoin, si elle s'obstinait à renoncer au monde, d'une direction sévère? Fallait-il traiter ces répugnances de la nature comme des scrupules que la main légère de M.me Guyon lèverait sans peine? Fallait-il lui conseiller de « ne lire que pour se nourrir intérieure- » ment, et, quand le recueillement serait venu, de » laisser là la lecture? » Sans être très-expérimenté dans la conduite des âmes, on devait prévoir qu'une femme comme M.me de la Maisonfort n'arriverait pas de sitôt à ce recueillement, et aurait long-temps besoin de lectures solides pour fixer une imagination déréglée et vagabonde.

Il serait facile, en suivant le petit nombre des

---

(1) Fénelon, *Corresp.* Voyez particulièrement les lettres à M.me de la Maisonfort et à M.me de Maintenon, durant l'année 1693. M.me de Maintenon, se rendant innocemment complice de Fénelon et de M.me Guyon, transmettait à M.me de la Maisonfort les conseils, quelquefois les reproches, que Fénelon voulait lui adresser. Mais le mot de *dévotion* resta toujours une équivoque entre M.me de Maintenon et Fénelon.

(2) Lettre de M.me de Maintenon, 26 novembre 1693.

lettres qui nous restent de Fénelon à M.me de la Maisonfort, de se convaincre des vices d'une direction qui débutait par d'aussi graves méprises sur la vocation des âmes. On verrait, par exemple, combien est dangereuse la définition que donne Fénelon de la paix intérieure : « Elle consiste, dit-il, dans » la vue de ses imperfections. On doit supporter ses » défauts avec *patience*, comme ceux du prochain. » Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Sans les flatter ni » les excuser, au contraire, en les condamnant » dans toute leur étendue. » Mais je crains bien que cette condamnation, telle qu'il la veut, ne soit que pour la forme, puisqu'on devra « condamner ses » fautes parce qu'elles sont fautes, non point parce » qu'elles sont nôtres. »(1) C'est en vain que, par des raisonnements sophistiqués, Fénelon veut expliquer qu'on doit néanmoins être plus fâché de ses fautes que de celles d'un autre. Un système qui subordonne la conscience à des raisonnements, s'il procure la paix intérieure, ne le fera jamais qu'au préjudice du repentir. Encore, s'il s'agissait de ces âmes déjà fort avancées dans la perfection, de ces justes dont il a été dit, non pour les décourager, sans doute, mais pour les avertir de l'infirmité inséparable de notre nature, qu'ils pèchent au moins sept fois le jour, on concevrait que Fénelon leur conseillât de ne point se tourmenter de ces mille piqûres des passions, de ne point s'acharner à poursuivre dans ses inexpugnables retraites leur pauvre cœur, et de ne point se priver cruellement eux-mêmes d'une paix intérieure que leur conscience les invite à goûter. Mais M.me de la Maisonfort en est

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, 5 avril 1693. Cette lettre, qui est entachée, en effet, de quiétisme, a été citée par l'abbé Phélippeaux dans sa *Relation du Quiétisme*.

encore, je le crains bien, aux premières épreuves de la vertu. Et M.me de Maintenon m'avertit de me défier de ces dévotes d'imagination, ou, ce qui est encore pis, de ces dévotes forcées, à qui Fénelon parle si prématurément de renoncement et d'abandon, quand elle dit à M.me de la Maisonfort : « Quel » est le renoncement de celle qui veut avoir l'esprit » en liberté, et le corps à l'aise ? » A-t-elle besoin d'une dévotion plus sublime, celle qui a déjà tant de peine à se faire dévote à la façon commune dont l'entendait M.me de Maintenon ?

Fénelon ne veut pas qu'on écoute des raisonnements « inquiets et timides qui nous jetteraient dans » le trouble, mais qu'on soit attentif aux vues in- » térieures de nos imperfections qui nous viennent » par le fond, d'une manière simple et paisible ; » alors c'est lumière de Dieu, tandis que ce qui » nous vient par raisonnement est un effet de » notre naturel qu'il faut laisser tomber peu à peu » *en se tournant vers Dieu* avec amour. » Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a certaines circonstances dans lesquelles il faut faire taire les murmures d'une conscience inquiète ? Et que reste-t-il, après cela, qu'à tourner vers Dieu son front serein, et qu'à lui dire, comme Rousseau : « Y a-t-il un homme plus vertueux que moi ? »

Fénelon veut encore que l'on fasse tout « par mou- » vement, sans songer au passé, sans prévoir l'a- » venir. » Autant vaudrait dire sans détour qu'il faut renoncer à tout ce qui conserve quelque ombre de raison et de sens commun.

Il n'est pas étonnant que, sous une telle direction, M.me de la Maisonfort ne pût s'astreindre aux règles de St.-Cyr. Ces règles, disait-elle, *gênaient* son oraison. Ce mal qui provenait, selon les brutales expressions de M.me de Maintenon, de goût de

l'esprit, de singularité et d'orgueil, Fénelon le flattait encore en le traitant d'avarice spirituelle; et le remède par lequel il prétendait guérir sa pénitente n'était pas moins chimérique que le mal dont il la croyait atteinte. « Il faut bien, lui disait-il, que » vous mouriez à ce goût de liberté, et à ce mépris » des choses qui vous paraissent petites. » Ainsi, au lieu de réprimer une imagination qui s'égare, on lui ouvre un champ nouveau; au lieu de dompter cet esprit rebelle, on l'encourage en raisonnant avec lui, et on laisse le mal s'empirer, en recommandant de ne parler de ces peines à M. de Chartres que comme d'une *pure tentation*.

C'était dans le temps que M.me Guyon commençait à être inquiétée de nouveau pour sa doctrine, et qu'elle écrivait au duc de Chevreuse, pour le supplier de ne pas employer son crédit à la défendre, ces lettres, mélange bizarre de bouffonnerie et de gravité, de platitude et d'enthousiasme, qui ne permettent pas de douter un seul instant que ses amis ne fussent alors engoués d'elle, au point de fermer les yeux sur les travers les plus choquants (1). La persécution dont elle devint l'objet exalta surtout les Dames de St.-Cyr, qui se voyaient menacées de perdre leur directrice. Fénelon lui-même pensa, à cette fois, que M.me de la Maisonfort devait tout expliquer à M. de Chartres et à M.me de Maintenon. Pour lui, il n'a rien à leur cacher (2). Son opinion sur M.me Guyon n'est point ébranlée par tout ce qu'il voit, par tout ce qu'il entend dire, par ce qu'il trouve même de répréhensible dans la conduite de M.me de la Maisonfort. On voit poindre ce génie, en apparence

(1) Voyez Fénelon, *Corr. sur le Quiét.*, 30 juin 1693.
(2) *Idem*, lettre du 26 septembre, à M.me de la Maisonfort.

conciliant et modeste, mais, en réalité, obstiné et intraitable. Sous les semblants de la plus profonde déférence pour l'évêque de Chartres et pour Bossuet, qui intervenait pour la première fois dans cette affaire, on aperçoit déjà le futur défenseur de M.me Guyon (1).

Tout en écartant de la conduite de Fénelon le motif d'ambition personnelle, nous n'entendons pas le justifier de son entêtement à soutenir M.me Guyon. Il y avait dans les motifs qui le dirigèrent plus d'amour-propre que de générosité, plus d'opiniâtreté que de conviction. Une fierté indomptable, avec des manières douces et un langage flatteur, une présomption excessive, avec un air de modestie et des marques prodiguées d'une entière soumission au sentiment d'autrui, tel était le caractère de Fénelon. Ce caractère, qui parut tout entier dans la suite, commençait à percer à l'époque où nous sommes arrivés, vers la fin de 1693.

Aux environs du 20 novembre, il s'était passé à St.-Cyr une scène fâcheuse, où M.me de la Maisonfort avait montré beaucoup de hauteur dans ses idées, et même de l'emportement. Fénelon blâma une violence qui était si peu dans ses mœurs. « M.me de la » Maisonfort, écrivait-il à M.me de Maintenon, sort » de sa grâce, qui est la douceur et la politesse. » La moitié de Fénelon est dans ces deux mots, la *douceur* et la *politesse*. C'est une face de son caractère.

Au reste, la lettre dont nous extrayons ce passage est bien une de celles qui pouvaient faire dire à Bossuet que Fénelon avait de l'*esprit jusqu'à faire*

(1) Bossuet, cédant aux instances du duc de Chevreuse, lequel était probablement conseillé par Fénelon, avait consenti à examiner la doctrine et les écrits de M.me Guyon.

peur. La pensée y est tournée et retournée avec un art vraiment prodigieux, jusqu'à ce qu'elle ait perdu, comme par le frottement, sa couleur quiétiste. Fénelon ne nie pas l'excès de M.me de la Maisonfort; mais il accuse la personne qui s'est servie des maximes, non les maximes elles-mêmes. « On ne pro» fite réellement même de la meilleure oraison » qu'autant qu'on est prêt à la quitter pour l'obéis» sance. » A merveille ! mais alors commencez donc par prêcher la simple obéissance; établissez d'abord cette plate, mais solide dévotion, et vous verrez ensuite à en établir une autre sur cet inébranlable fondement. Puisque vous reconnaissez le danger de cette oraison, ayez le courage de la proscrire nettement, pour un temps, pour toujours même, s'il le faut. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Fénelon. Il veut qu'on se prémunisse contre le danger, mais c'est en l'affrontant. Etre prêt à quitter l'oraison, même la meilleure, c'est encore une manière de pratiquer cette oraison. Ainsi nous tournons dans un cercle vicieux. « Cette bonne et » simple oraison, quand elle est prise selon son » véritable esprit, détache tellement de tout, qu'elle » détache aussi d'elle-même. » Ne semble-t-il pas qu'on touche au doigt le défaut de cette direction, qui est de prétendre escalader les degrés de la perfection, au lieu de les gravir un à un, et de passer à l'état d'indifférence et de sécurité parfaite entre les mains de Dieu, avant de l'avoir mérité par des commencements pleins de courageux efforts et de nobles sacrifices ?

Dans une seconde lettre à M.me de Maintenon (26 novembre 1693), Fénelon soutient encore que les maximes de la nouvelle oraison sont bonnes, mais que M.me de la Maisonfort en a fait un mauvais usage en ne les prenant pas dans toute leur étendue et

avec tous leurs correctifs. La parfaite indifférence, le *qu'importe* en matière de dévotion, est un remède ou un poison : remède, si on le joint à un « vrai » renoncement, c'est-à-dire à un assujettissement » perpétuel aux signes de la volonté de Dieu qui se » déclare en chaque moment, à une vigilance simple » et de pur amour, qui ne donnne jamais rien, ni » à la paresse, ni à l'inquiétude de la nature ; qui » veille pour la faire agir sans la tourmenter ; en- » fin, à une action fidèle et tranquille ; » poison, « s'il n'est que la liberté de ne réfléchir point sur soi- » même, liberté qui se tourne en libertinage et éga- » rement, du moins indiscrétion, témérité, etc. » Ces distinctions subtiles, ces antithèses ingénieuses répondent-elles à quelque chose de réel ? Qu'est-ce qu'une vigilance simple et de pur amour, et qu'une action tranquille ? Qu'est-ce, après tout, malgré la délicatesse et le choix des termes, qu'un accouplement de deux choses incompatibles ?

Le chimérique de Fénelon consiste donc à rêver comme une pondération des pouvoirs de l'âme, à vouloir concilier l'assujettissement avec la liberté, la vigilance avec l'indifférence, et, pour nous servir du langage mystique, l'*activité* avec la *passiveté*. Mais cette conciliation est-elle possible ? L'âme ne se portera-t-elle pas sans cesse d'un excès à l'autre ? Le moindre inconvénient de ce système n'est-il pas que le soin de se tenir comme en équilibre peut devenir un jeu pour l'esprit, et, comme disait Bossuet, *une pâture de l'amour-propre* ? Nous n'en donnons pas les raisons théologiques, qui se retrouveront en leur lieu. Le bon sens, d'accord avec la vraie doctrine de la grâce, suffit ici à démontrer que c'est une grave erreur de présenter la perfection comme une combinaison d'éléments qui seraient tous en notre puissance. Nous n'avons réellement en propre que notre

libre arbitre. Il ne s'agit pas de régler la passiveté, de commander le repos, la confiance, l'abandon : ce serait vouloir disposer de ce qui ne nous appartient pas. La passiveté (1), de quelque façon qu'on l'entende, n'est jamais un contre-poids dont notre activité a besoin. Presque toujours, c'est un obstacle qu'elle doit renverser. Quels sont donc les principes d'une bonne morale, et par conséquent d'une bonne direction? C'est d'apprendre à l'homme à lutter, à lutter sans cesse; contre quoi? Précisément contre la paresse de l'esprit, qui n'est que trop porté à céder à tous les mauvais penchants. Quant à ce repos parfait, cette harmonie de l'âme, dans laquelle Fénelon prétend nous établir par son système, si elle est réalisable sur cette terre, ce ne peut être qu'à une condition, c'est qu'elle soit le prix d'une longue et courageuse lutte. Alors, il est vrai, l'âme sera tout à la fois fidèle et tranquille : fidèle, parce que, à force de vaincre les passions, la volonté les aura, pour ainsi dire, exterminées sans retour; tranquille, parce que l'habitude du combat et la certitude du triomphe banniront en quelque sorte de cette âme le trouble et l'effort. Cette explication si simple, si vulgaire, fournie par le sens commun, résout peut-être la difficulté contre laquelle se heurtait Fénelon. Tel est, en effet, le pouvoir de l'habitude! Par elle, l'homme arrive à bien faire, sans autant de peine et avec autant de mérite; à veiller sur soi-même, mais sans se tourmenter; *à faire son devoir*, comme disait M.me de Motteville, *et à y trouver son plaisir;* de sorte que la rude vie de l'honnête homme, et sur-

(1) La grâce est bien, en effet, une sorte de passiveté, mais qui suppose le plein exercice de la liberté. Elle ne fait pas obstacle à la volonté; au contraire, elle l'aide, elle l'augmente. *Adjuvat, auget,* dit Saint-Augustin.

tout du Chrétien, qui est une vie de sacrifices et de souffrances, devienne, autant qu'il est possible, une vie de bonheur et d'amour. Bossuet, dès cette époque, entrevoyait cette solution dans Saint-Clément d'Alexandrie (1). Elle est aussi vieille que l'humanité. Quant à Fénelon, s'il voulait pousser à ses dernières conséquences cet état de parfait équilibre entre toutes les parties de l'âme, il ne lui restait plus qu'à admettre l'acte continuel de contemplation de Molinos et de M.me Guyon. Pourquoi s'arrêter dans la voie des hypothèses? Ce qui retint Fénelon, c'était sa répugnance invincible pour l'absurde. Il espérait, à force d'esprit, tourner la difficulté qu'il ne pouvait surmonter; mais il n'en a pas moins, avec une connaissance si profonde de la nature humaine, réduit la dévotion à n'être qu'une théorie, où l'idée est substituée à l'acte, la chimère à la réalité. Si le Quiétisme n'était qu'un système à l'usage des beaux esprits et des philosophes, le mal ne serait pas grand; mais, malgré les précautions de Fénelon, les directeurs imprudents tireront de ce *qu'importe* les conséquences les plus funestes pour la piété et pour les mœurs. Si, pour les personnes qui ont le goût de la spiritualité, le Quiétisme de Fénelon se résout sans grand péril en subtilités ingénieuses, pour le vulgaire et pour les dévots grossiers, je crains qu'il ne se résume en ces deux mots : *inaction* et *fatalité*.

Bossuet avait consenti à examiner les livres de M.me Guyon. Fénelon, en les défendant, laissa entrevoir ses sentiments à Bossuet. Quelle impression celui-ci dut-il ressentir en voyant un aussi bel esprit que Fénelon dans l'admiration d'une prophétesse! Cependant, il ne faudrait pas s'en rapporter absolument au

(1) Voyez Bossuet, *Tradition des nouveaux Mystiques*, sect. VIII, t. 28, p. 43.

récit pathétique que Bossuet fit après coup dans sa *Relation*. Son imagination, trop émue par les événements qui avaient suivi, lui représente sans doute des souvenirs infidèles, quand il dit : « Je ne songeais » qu'à tenir caché ce que je voyais, sans m'en ouvrir » qu'à Dieu seul. A peine le croyais-je moi-même : » j'eusse voulu pouvoir me le cacher. Je me tâtais, » pour ainsi dire, en tremblant, et, à chaque pas, » je craignais des chutes après celles d'un esprit si » lumineux. (1) » Non, Bossuet ne fut pas effrayé, il fut étonné d'une doctrine qui lui était nouvelle, et il s'abstint d'abord de la juger. « Il y avait, disait-il » lui-même, un je ne sais quoi qui le séparait encore » un peu de Fénelon, et cela lui était insupportable (2). »

M. de Chartres avait encore, à cette époque, la plus grande confiance en Fénelon (3) ; mais il se défiait de plus en plus de M.me Guyon, et il parvint à exciter les scrupules de M.me de Maintenon sur la doctrine de cette dame que Fénelon défendait toujours (4). M.me de Maintenon commença à se douter que ses deux directeurs ne s'entendaient pas sur le terme de *dévotion*, et qu'elle ne s'était jamais bien entendue elle-même. Cherchant alors à s'entourer de lumières, elle eut le bon sens de demander l'avis des hommes les plus consommés dans cette matière. Nous avons les réponses de M. de Noailles, alors évêque de Châlons ; de MM. Joly, Tiberge et Brisacier, enfin du Père Bourdaloue (5). La lettre du Père Bourdaloue,

---

(1) Voyez Bossuet, *Relation*, t. XXIX, p. 544.

(2) Voyez Fénélon, *Réponse à la Relation*, t. VI, p. 413.

(3) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, lettre de M. de Chartres à M.me de Maintenon, 4 janvier 1694.

(4) M.me Guyon n'avait plus ses entrées libres à Saint-Cyr, mais elle avait conservé la permission d'y écrire. Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, t. LXXVII, p. 320.

(5) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, t. III, p. 3, et t. V, p. 159 et suivantes.

en date du 10 juillet 1694, est un morceau achevé pour la suite des idées, pour la force du raisonnement, pour la justesse des décisions. Il n'entre point dans le détail; il examine le fond du système, sans exagération ni emportement, sans autre éloquence que celle de la précision et de la logique. M. Tronson fut aussi consulté. C'était, en définitive, le personnage du Clergé de France le plus considéré pour sa piété et pour son savoir. S'il n'exerçait pas, à cause de son grand âge et de ses infirmités, les fonctions de père spirituel parmi ce précieux troupeau de l'hôtel de Beauvilliers, il en avait au moins le titre et les honneurs; et s'il restait étranger aux autres affaires, dans celles qui étaient importantes on avait recours à son expérience. Il répondit avec une telle réserve au sujet de M.me Guyon, il trouva si téméraire la décision avec laquelle s'étaient prononcés deux des docteurs que M.me de Maintenon avait consultés, qu'on put dès-lors facilement prévoir qu'il était disposé à se porter comme médiateur entre les deux partis (1). Comme il avait une égale autorité sur Fénelon et sur M. de Chartres, et que tous deux se reconnaissaient pour ses disciples, on pouvait croire qu'il lui appartenait de régler un différend qui s'était élevé comme dans sa famille; mais M. de Chartres, de plus en plus pénétré du danger des écrits de M.me Guyon, qui continuaient à exalter ses ouailles de Saint-Cyr, et que Fénelon persistait à soutenir (2),

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre de M. de Chartres à M. Tronson, 4 juillet 1694.

(2) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, mars et avril 1694.

Fénelon condamnait les excès de M.me de la Maisonfort. « Il est » d'ordre de Dieu, lui disait-il, que vous soyez unie à M.me de » Maintenon. » On peut remarquer ce ton extraordinaire et en quelque sorte prophétique jusque dans les termes par lesquels il s'élève contre les singularités et l'exaltation.

avait osé reprocher à M. Tronson de ne s'être pas expliqué d'une manière assez décisive sur M.me Guyon. Fénelon, de son côté, déclarait, dans un billet que M. Tronson devait remettre à M. de Chartres, qu'il était prêt à souscrire à tout ce que décideraient MM. de Châlons et de Meaux.

Cependant M.me Guyon, sortant tout-à-coup de la retraite où elle avait vécu quelques mois, suivant le conseil de Bossuet, demandait au Roi, par l'intermédiaire de M.me de Maintenon, des commissaires pour examiner sa doctrine et ses mœurs violemment attaquées (1).

Tout le monde semblait donc désirer une décision solennelle, qui rassurât les consciences alarmées, qui rétablît la vraie piété en danger d'être confondue avec l'illusion, qui resserrât enfin, par les liens d'une commune doctrine sur des points si délicats et si obscurs de la vie spirituelle, des hommes aussi éminents par la vertu que par la science, qui n'avaient pas seulement les uns pour les autres les sentiments de la charité chrétienne, mais une estime profonde et une sincère affection.

Malgré ce qu'il pouvait y avoir de mortifiant pour l'archevêque de Paris, les conférences d'Issy furent décidées (2). Mais l'on n'accorda à M.me Guyon que la moitié de ce qu'elle demandait. On jugea avec raison

---

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre du 7 juin 1694.

Voyez aussi *Lettres de M.me de Maintenon*, t. II, p. 321; lettre de M.me de Maintenon à M.me de Saint-Géran : « Encore une lettre de » M.me Guyon. Cette femme est bien importune. Il est vrai qu'elle » est bien malheureuse. »

(2) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, la même lettre que la précédente : « Je ne sais si le Roi voudra donner cette nouvelle » mortification à M. de Paris; car enfin, cette hérésie est née dans » son diocèse, et c'est à lui à en décider le premier. Comptez qu'il » ne laissera pas perdre ses droits. » La suite le prouva en effet.

qu'une enquête sur ses mœurs eût donné le change sur la question de doctrine.

Personne ne supposait alors qu'il pût y avoir seulement l'ombre d'une difficulté à réaliser un projet dans lequel tout le monde paraissait apporter des idées de conciliation, de charité et de paix. On était encore plus loin de supposer que ces conférences, même après qu'elles auraient abouti à une décision, ne mettraient pas un terme à toutes les disputes. On savait la douceur et la politesse de Fénelon ; on ne savait pas encore son obstination et sa fierté. On le croyait porté à favoriser l'illusion des nouveaux mystiques ; on ne se doutait pas des ressources que lui fourniraient son érudition et son génie pour défendre des opinions erronées et pour embarrasser peut-être ses adversaires.

Bossuet avait déjà porté un premier jugement sur les écrits de M.me Guyon ; jugement sévère, mais juste, et qui tombait plutôt sur les bizarreries et les absurdités dont fourmillent le *Cantique des Cantiques* et la *Vie de M.me Guyon, écrite par elle-même*, que sur le fond même de la doctrine quiétiste[1]. Fénelon s'était rencontré, à cette occasion, avec Bossuet sur le terrain du mysticisme. Sans s'être parfaitement entendu avec lui, il avait pu espérer qu'il amènerait à son sentiment un homme qui avouait franchement n'avoir pas lu les auteurs mystiques, pas même le traité *de l'Amour de Dieu* de St.-François de Sales[2], et qui, dans le même moment qu'il condamnait les *états* et les *écrits* de M.me Guyon, témoignait de la plus grande estime pour sa personne, se déclarait

---

(1) Voyez Bossuet, *Correspondance*. Lettre à M.me Guyon, 4 mars 1694.

(2) Voyez Fénelon, *Remarques sur la Relation ;* et Bossuet, *Réponse aux Remarques*.

édifié de sa soumission, la traitait enfin aussi paternellement que la plus chère de ses pénitentes.

Malgré l'espèce de prévention qu'on devait supposer à Bossuet contre la nouvelle Oraison (1), Fénelon ne devait pas récuser un tel arbitre entre lui et M. de Chartres; joint à cela que, dans toutes les questions de doctrine, Bossuet était désigné d'avance par la voix publique, et que Fénelon était peut-être secrètement flatté d'avoir à se mesurer de près avec le premier docteur de l'Eglise. M. de Châlons avait bien aussi condamné, à-peu-près dans les mêmes termes que le Père Bourdaloue, les écrits de M.me Guyon (2); mais un prélat, qui passait pour le plus pieux de l'épiscopat français et le plus expérimenté dans les voies de l'intérieur, n'était pas pour être récusé comme juge dans le débat que suscitait Fénelon. Quant à M. Tronson, il était dévoué à la personne de Fénelon. Au reste, tout le monde s'accordait à penser et à dire que le jugement de Bossuet serait décisif en cette matière comme en toutes les autres.

Les conférences d'Issy commencèrent donc sous les meilleurs auspices (3). Les examinateurs lisaient avec soin non-seulement les livres de M.me Guyon, mais, quoi qu'en ait prétendu M.me Guyon, les nombreux *éclaircissements* qu'elle croyait devoir donner sur les endroits de ses ouvrages qui les arrêtaient le plus (4): Fénelon, en sa qualité d'avocat,

---

(1) M.me de Maintenon disait de Bossuet qu'il n'était pas dévot.

(2) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, t. III, p. 13.

(3) Ce fut vers la fin de juillet ou au commencement d'août 1694.

(4) Ces *éclaircissements*, s'il en faut croire l'éditeur de M.me Guyon (édit. de Cologne, 1790), ont formé la matière des trois volumes qui ont pour titre : « Les Justifications de M.me J.-M.-B. de la Mothe-Guion, écrites par elle-même, suivant l'ordre de MM. les Evêques, ses examinateurs, où l'on éclaircit plusieurs difficultés

ou, si l'on veut, d'ami de M.me Guyon, était admis à ces conférences pour donner des explications; mais il ne discutait pas avec les examinateurs. Bossuet surtout, moins expérimenté sur cette matière, le laissait s'expliquer sans répondre, ou bien lui demandait ses explications par écrit (1).

Dans ce temps-là, Fénelon ne trouvait rien de blâmable dans le procédé de Bossuet. Il semblait naturel, en effet, que Bossuet ne s'exposât pas à argumenter faiblement contre un adversaire qui paraissait armé jusqu'aux dents, et qui l'aurait accablé à l'improviste de lettres et d'autorités (2). Ne valait-il pas mieux, dans l'intérêt de la vérité, qu'il méditât dans le silence du cabinet sur une matière encore nouvelle pour lui, mais où il devait, en peu de temps, se rendre aussi habile qu'en tout le reste? Cependant plus tard, quand Fénelon eut envenimé la dispute en refusant d'approuver le livre de Bossuet sur les états d'oraison, il récrimina contre la réserve et le silence de Bossuet aux conférences d'Issy. « Un mot » de conversation, dit-il à Bossuet, eût dissipé tous » vos ombrages (3). » Qu'est-ce qui empêchait donc

---

qui regardent la vie intérieure, avec un examen de la IX.e et X.e conférence de Cassien touchant l'état fixe d'oraison continuelle, par feu M. de Cambrai. » Dans cet ouvrage, le moins détestable de ceux qui sont sortis de sa plume, M.me Guyon a fait sans doute son profit des objections qu'on lui adressait et des conseils de Fénelon. Il y a même, à la fin, une page écrite en beau style sur la nécessité de mourir pour renaître. Voir III.e vol., p. 260.

(1) C'est ce qui donna lieu à ce grand nombre d'écrits désignés par Fénelon et Bossuet sous le titre de *Mémoires* ou *Notes, Remarques.* Ils sont en manuscrit à Saint-Sulpice. (Voir l'avertissement de l'éditeur de Versailles. Fénelon, édit. Lebel, t. IV, p. 73.) L'*extrait* de la doctrine de Cassien, publié dans les *Justifications* de M.me Guyon (édit. de Cologne), était assez remarquable pour trouver place dans l'édition Lebel.

(2) Voyez *Relation* de Bossuet, t. XXIX, p. 554.

(3) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme.* Lettre du 9 février 1696.

que ces ombrages fussent dissipés, quand Fénelon fut adjoint comme examinateur, après sa nomination à l'archevêché de Cambrai, et qu'il obtint par la discussion des changements dans plusieurs articles, et l'addition de quatre entièrement nouveaux? Ce que dit ici Fénelon est pour le besoin de la cause. Un jour viendra qu'il refusera des conférences avec Bossuet, prétendant qu'il est impossible de discuter avec un homme si violent et si emporté. Ne le connaissait-il donc pas à l'époque des conférences d'Issy? Ou plutôt, ne fallait-il pas que, de toute manière, il rejetât les torts sur son adversaire?

Cependant, ce qu'avait prédit M.me de Maintenon arriva. M. de Harlai lança tout-à-coup une ordonnance par laquelle il condamnait les écrits de M.me Guyon et du Père Lacombe (1). Cet éclat déplut extrêmement à tous ceux qui désiraient que l'examen des écrits de M.me Guyon se fît sans bruit. La commission d'Issy fut un peu émue de se voir prévenue par cette censure. L'unique remède fut de donner à ses délibérations un caractère doctrinal, et de se venger, pour ainsi dire, de M. de Harlai en faisant mieux que lui. Fénelon exploita habilement ces dispositions (2). M.me de Maintenon, qui pressait beaucoup, depuis quelque temps, la conclusion de l'affaire de Cambrai, obtint du roi que M. de Harlai se contenterait de la rétractation de M.me Guyon, et ne poursuivrait pas l'enquête qui avait été commencée.

---

(1) Elle est datée du 16 octobre 1694.

(2) Ce sentiment perce dans une lettre de Bossuet à M. de la Broue, évêque de Mirepoix. « Je savais bien que M. de Harlai » serait fâché qu'on fît mieux que lui, qui n'a pas seulement connu » les premières erreurs du Quiétisme. » 24 mai 1695. Voir plusieurs lettres de Fénelon à Bossuet, dans la *Correspondance sur le Quiétisme;* voir, en outre, la *Relation* de Bossuet, t. XXIX, pages 540 et 557; et la réponse de Fénélon à la *Relation*, t. VI, p. 408.

Au reste, M.me Guyon, qui savait jouer au naturel la résignation et la docilité parfaite, était, depuis quelque temps, dans un couvent de Meaux, et manifestait les meilleures intentions. Le scandale que pouvaient causer les relations de cette dame avec Fénelon n'était donc plus à craindre. Le Roi ne savait seulement pas que le précepteur des princes fût mêlé dans cette affaire. Fénelon fut nommé à l'archevêché de Cambrai (8 février 1695).(1)

M. de Bausset prétend que, lorsque Fénelon fut nommé à Cambrai, Bossuet ne lui reconnaissait pas d'erreur. Le contraire est exprimé plus d'une fois par Bossuet, en des termes qui ne souffrent pas d'équivoque. « Il ne me vint jamais dans la pensée, dit » ce prélat dans un endroit de sa *Relation*, que les » erreurs d'esprit où je le voyais, quoique en elles-» mêmes importantes et pernicieuses, pussent lui » nuire, ou pussent même l'exclure des dignités de » l'Eglise. On ne craignit point, au IV.e siècle, » de faire évêque le grand Synésius, encore qu'il » confessât beaucoup d'erreurs (2). » Il est vrai que Bossuet, à l'époque où il écrivit sa *Relation*, put bien prendre pour un jugement formel ce qui n'était encore qu'un soupçon, qu'une crainte vague; mais on ne peut mettre en doute qu'il ne reconnût au moins à Fénelon des tendances très-fortes à l'erreur. S'il ne s'en effraya point, ce fut vraisemblablement, comme il le dit lui-même, à cause de l'espoir qu'il fondait sur la docilité et sur la rectitude naturelle d'un si grand esprit.

Au reste, le récit de M. de Bausset, dans toute cette partie de l'histoire de Fénelon, présente la

---

(1) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, t. III; deux lettres à M. de Noailles, le 31 décembre et le 17 janvier 1695.

(2) Voyez Bossuet, t. XXIX, p. 552.

conduite de Bossuet sous un jour peu favorable. Ce qui est vrai pourtant, c'est que Bossuet pécha plutôt par excès de bonne foi, et que Fénelon profita du changement survenu dans sa fortune pour se montrer moins docile et pour poser en quelque sorte ses conditions (1). Il suffit de lire l'endroit de la *Relation* où Bossuet raconte comment Fénelon fut admis par les examinateurs à signer avec eux les Articles d'Issy, et de se représenter en même temps toutes les circonstances qui ont précédé ou suivi, pour juger que, l'exactitude des détails ne fût-elle pas parfaite, les faits essentiels y sont présentés sous l'aspect le plus vraisemblable, et que les intentions de ce prélat n'avaient rien de répréhensible. « Nous nous sentions » obligés, dit Bossuet, pour donner des bornes à ses » pensées, de l'astreindre par quelque signature; » mais, en même temps, nous nous proposâmes, » pour éviter de lui donner l'air d'un homme qui » se rétracte, de le faire signer avec nous, comme » associé à notre délibération. Nous ne songions, en » toutes manières, qu'à sauver un tel ami, et nous » étions bien concertés pour son avantage (2). » La nomination de Fénelon au siége de Cambrai ne fit que confirmer les examinateurs dans ce système. Que si l'on présenta à Fénelon les articles dressés d'avance, c'est d'abord qu'il semblait inutile de recommencer une dispute à laquelle il avait assisté et presque pris part de vive voix et par écrit; et ensuite, que personne ne pouvait supposer que l'archevêque de Cambrai oubliât les promesses de l'abbé de Fénelon. En effet, Fénelon ne se crut pas alors blessé d'un tel procédé. Il offrit même de signer les arti-

(1) Voyez Lettres de Fénelon à Bossuet, des 6 et 10 mars 1695.

(2) Voyez Bossuet, t. XXIX, p. 557.

cles[1]. Mais comme il le faisait par pure obéissance, les commissaires, mus par un sentiment fort honorable de délicatesse, aimèrent mieux les lui laisser examiner attentivement, et, après une courte discussion (tel était le désir de la paix), finirent par lui accorder une partie de ce qu'il demandait.

Les trente-quatre articles furent signés le 10 mars 1695.

---

(1) Voyez, *Mémoire à M. de Châlons*; Fénelon, t. IX, p. 3.

CHAPITRE III.

Explication des XXXIV Articles d'Issy. Ces articles ne définissent pas assez précisément l'Oraison. Bossuet et Fénelon peuvent les interpréter différemment. — Correspondance de Bossuet avec M.me de la Maisonfort.

On se fera une idée exacte de l'état de la question au début de la controverse, en lisant attentivement les XXXIV articles avec le commentaire qu'en a donné Bossuet dans son *Instruction sur les états d'oraison*. Fénelon, dans une lettre en date du 28 juillet 1694, disait à Bossuet :

« Ce qu'il y a de bon dans le fond de la matière, » c'est qu'elle se réduit à trois chefs.

» 1.° L'amour pur et désintéressé. Quoiqu'il soit » peu conforme à votre opinion particulière, vous » le permettez, vu les autorités [1].

» 2.° La contemplation ou oraison passive par » état. Vous verrez si je me suis trompé en croyant » que plusieurs saints en ont fait un système très- » bien suivi et très-beau.

» 3.° Les tentations ou les épreuves de l'état » passif. Je crois être sûr d'une entière conformité » de mes sentiments aux vôtres. »

Le premier de ces trois chefs auquel le dernier se rapporte fut en effet réservé, comme d'un commun accord, dans la dispute à laquelle donnèrent lieu les

(1) On peut voir, en effet, la lettre de Bossuet à M. de la Broue, du 24 mai.

articles d'Issy. Nous verrons plus tard que Bossuet, qui prétendait aussi défendre le pur amour, n'entendait pas le désintéressement dans le même sens que Fénelon. Mais la première question que soulevait naturellement l'examen des livres de M.me Guyon, c'était celle de l'oraison. Aussi, le plus grand nombre des articles sont-ils consacrés à signaler les erreurs des Quiétistes qui supprimaient dans l'oraison parfaite les actes explicites et les demandes expressément commandés par l'Evangile, à proscrire l'indifférence pour le salut et l'attente d'une excitation particulière pour produire tous les actes des vertus chrétiennes.

Il faut avouer que la préoccupation sous laquelle Bossuet avait rédigé les articles était si forte, qu'il n'avait pas songé à poser les principes de la vraie spiritualité, c'est-à-dire à sauver les vérités avec lesquelles les nouveaux mystiques avaient expliqué leurs erreurs. On pouvait croire qu'il ne reconnaissait comme véritable oraison que celle où les actes d'obligation étaient réduits en formules, ou du moins étaient arrangés et méthodiques, ou inquiets et empressés. Fénelon, qui entrait dans la commission avec des préoccupations bien différentes, n'eut pas de peine à faire insérer dans le projet de Bossuet deux articles (le XII.e et le XIII.e) qui réparaient une omission involontaire (1). Le premier rappelait aux Chrétiens grossiers « que les actes » d'obligation pouvaient être des actes formés dans » le cœur avec toute la sainte douceur et tranquil- » lité de l'esprit de Dieu. » Le second déclarait positivement que « dans la vie et dans l'oraison la » plus parfaite, tous ces actes sont unis dans la

(1) Voyez Fénelon, *Vingt questions proposées à M. de Paris*, t. IV, p. 105.

» seule Charité, en tant qu'elle anime toutes les » vertus et en commande l'exercice. » C'était accorder à la Charité la propriété de renfermer, en un certain sens, tous les actes du Christianisme, et, comme disait Fénelon, d'en régler l'exercice, de manière que le pur amour ne fût jamais blessé par quelque demande indiscrète.

Nous examinerons ailleurs si Bossuet ne poussait pas aussi loin, quoique dans une voie plus praticable que Fénelon, la susceptibilité de l'amour pur. Bornons-nous ici à remarquer que l'oraison désignée dans le XII.e article, qu'on l'appelle *oraison mentale ou affective*, ou qu'on l'appelle, avec les nouveaux mystiques, *contemplation actuelle ou active*, est la plus sublime que la raison conçoive et à laquelle le Chrétien puisse s'élever sans autre secours que la grâce commune à tous les hommes. Le beau commentaire que fit Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, de ces actes « formés dans le » cœur, où l'on ne dit à Dieu qu'on l'aime qu'en » l'aimant, et qu'il écoute avant même qu'ils se » soient expliqués, et qui se concentrent dans la » Charité. » Cette analyse si délicate et si profonde de ce qui se passe au fond de l'âme dans cet acte d'union intime à la vérité, à Dieu, par l'intelligence et par l'amour, ne permet pas de supposer un seul instant, je ne dis pas que Bossuet ne considérât cette manière de faire l'oraison comme la plus parfaite, et même comme la seule parfaite (cela ne pouvait faire un doute pour personne, et encore moins pour un grand esprit comme Bossuet), mais qu'il lui reconnût le moindre danger, et qu'il ne crût pas que c'était à cette oraison, à cette contemplation sublime, comme il l'appelle à chaque instant, qu'il fallait appeler tous les Chrétiens.

Il était juste qu'après avoir sauvé, par le XII.e

et le XIII.e articles, les principes de la contemplation, Bossuet, en arrivant à l'oraison passive, c'est-à-dire à l'oraison mystique par excellence, se décidât à distinguer ce qu'il y avait de vrai dans ces états extraordinaires. L'unique concession qu'il fit aux mystiques fut qu'on ne pouvait, *sans une insigne témérité*, regarder comme suspectes les oraisons autres que celle du XII.e article. Encore y mettait-il cette condition, qu'on n'exclurait pas de ces oraisons les actes commandés par les premiers articles (voir le XXI.e et le XXII.e). Les derniers articles apportaient de nouvelles restrictions à la doctrine des mystiques sur l'oraison passive. On y condamnait leurs prétentions à réduire la perfection à ces états extraordinaires, à retrancher de la contemplation la plus parfaite la vue des attributs de Dieu; à se diriger, dans toute la conduite de la vie, par voie et inspiration particulières, à rattacher enfin à un certain état de perfection et d'oraison les moments d'inspiration prophétique, dont les cas extrêmement rares devaient être soumis à l'examen des évêques. Enfin on niait, en quelque sorte, d'après les Spirituels eux-mêmes, qu'il se fût rencontré sur la terre, en une autre personne que la Ste.-Vierge, un état de perfection tel que les préventions continuelles de la grâce rendissent inutile l'excitation propre.

Ces principes ne pouvaient satisfaire les âmes mystiques qui espéraient, suivant la promesse des examinateurs, trouver, dans cette dernière partie, de quoi lever le scandale qui les arrêtait dans la lecture de tant d'ouvrages des saints contemplatifs les plus renommés. Fénelon eut beau insister; il n'obtint qu'une légère modification dans le XXI.e article, où, au lieu de mettre *pourvu qu'on n'exclue pas*, Bossuet consentit à reconnaître que les oraisons extraordinaires n'excluaient pas les actes commandés

dans les précédents articles, et une rectification dans le XXIX.e, où Bossuet prétendait que les Spirituels les plus éclairés n'ont point connu de ces âmes arrivées à un état extraordinaire (à l'état passif) où elles sont mues « à chaque instant, de telle manière, » à tous les actes essentiels au Christianisme et aux » aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas néces- » saire de leur rien prescrire pour s'y exciter. » Sur un passage de St.-François de Sales, que produisit Fénelon, Bossuet consentit à laisser cela au jugement de Dieu. Mais il n'avoua pas de pareils états, et il eut soin d'avertir que, « dans la pratique, il n'y a » rien de si dangereux ni de si sujet à l'illusion » que de conduire les âmes comme si elles y étaient » arrivées, et que, en tout cas, ce n'est point » dans ces préventions que consiste la perfection du » Christianisme. »

Il est vrai qu'il y avait, à la fin du projet de Bossuet, deux articles sur les dernières épreuves et sur l'abandon. Mais Fénelon, qui croyait être sûr d'une entière conformité de sentiments avec Bossuet sur cette matière, ne se put contenter de deux articles qui rappelaient plutôt le danger de céder au désespoir dans de pareilles épreuves, que le moyen de purifier la charité des derniers restes de l'amour-propre. Il demanda quelque chose de plus explicite sur la soumission à la volonté de Dieu, sur le sacrifice du salut, sur ces suppositions impossibles que l'on trouvait dans Saint-Paul (1), dans Saint-Chrysostôme et sa savante école, comme l'appelait Bossuet. Il n'accepta le IX.e article (2), où il est interdit, sans aucune restriction, à tout

(1) « Que je sois anathème pour mes frères. »

(2) Voir Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre à M.me de la Maisonfort, mars 1695.

Chrétien d'être indifférent pour son salut, qu'à la condition qu'on ajouterait le XXXIII.e, où il est dit « qu'on peut aussi inspirer aux âmes peinées et » vraiment humbles une soumission et un consen- » tement à la volonté de Dieu, quand même, par » une très-fausse supposition, au lieu des biens » éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les » tiendrait, par son bon plaisir, dans des tourments » éternels. » Bossuet ne céda qu'à regret cet article (1), aussi bien que le XXXIV.e, qui, par le vague même de la rédaction, qui appartient à Fénelon, laissait aux directeurs la plus grande latitude dans le choix de la voie qu'ils feraient suivre aux âmes, et rétablissait implicitement la supériorité de l'oraison mystique sur la piété commune. « Au surplus, il est certain que les commen- » çants et les parfaits doivent être conduits, chacun » selon sa voie, par des règles différentes, et que » les derniers entendent plus hautement et plus à » fond les vérités chrétiennes. »

Tels étaient ces articles qui, dans la pensée de Bossuet et de ceux qui avaient donné le caractère doctrinal au travail d'Issy, devaient couper par la racine l'hérésie naissante, en établissant à jamais les règles de la vie intérieure. Nous verrons bientôt que, au lieu de prévenir le mal, ils ne firent que l'avancer et l'aggraver même, en fournissant des armes aux deux partis.

Il suffit de mettre en regard du projet, tel qu'il avait été d'abord conçu et rédigé par Bossuet, les quatre articles ajoutés sur les instances de Fénelon, avec les trois ou quatre modifications qu'il obtint dans le reste, pour reconnaître le défaut capital des

---

(1) Voir Bossuet, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettres à M.me de la Broue, 24 et 29 mai.

XXXIV articles. Il y manque simplement l'unité. Si l'ensemble porte davantage l'empreinte des dispositions malveillantes de Bossuet pour la nouvelle oraison ; si la seconde partie, où l'on devait, disait-on, dégager les vérités mêlées aux erreurs des mystiques, n'est, en effet, que la continuation de la première, puisqu'on ne fait qu'y signaler encore plus fortement, si c'est possible, les dangers de leur doctrine, Fénelon saura tirer de quelques concessions, arrachées par le désir de la paix, de quoi fonder tout un système. Puisque la commission d'Issy ne se bornait plus à censurer les livres de M.me Guyon, puisqu'elle avait à poser les vrais principes de l'oraison, d'après la pratique des saints et d'après les écrits des contemplatifs approuvés dans l'Eglise, il ne fallait pas qu'elle donnât ce caractère, exclusivement négatif, à ce qui devait être comme les canons de la vie intérieure. Il ne s'agissait pas non plus, dans un sujet pareil, de se faire réciproquement des concessions, mais de disputer jusqu'à ce que l'on fût tombé d'accord, et de n'arrêter, du moins, que les points sur lesquels on eût été unanime.

Il fallait faire ce que demandait Fénelon [1], ce que Bossuet fit plus tard, mais avec la seule autorité du génie, dans son admirable *Instruction sur les états d'oraison*. Il fallait commencer par définir l'oraison en général et par marquer ses différents degrés, depuis la plus commune et la plus humble jusqu'à la plus éminente et la plus sublime. On aurait ensuite expliqué cette *oraison perpétuelle* tant recommandée dans l'Evangile. On arrivait ainsi aux nouveaux mystiques, qui avaient, par-dessus tout,

(1) Voir Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre de Fénelon à Bossuet, du 9 février ; et tome IV, page 7, le *Mémoire à M. de Châlons.*

la prétention de réaliser seuls l'oraison perpétuelle, soit par un acte continu et unique de contemplation, comme Molinos et M.me Guyon, soit par une certaine passiveté, comme Fénelon.

On aurait alors déterminé, d'après la doctrine des Pères et d'après l'expérience des saints contemplatifs des derniers siècles, ce qui distingue précisément l'état actif de l'état passif. Ces principes une fois bien établis, il eût été facile de décider si l'oraison passive était l'unique ou du moins la meilleure voie pour arriver à la perfection, qui est le but commun de tous les Chrétiens. Au cas qu'il se trouvât certaines âmes appelées à la perfection par cette voie extraordinaire (et il s'en trouvait peut-être un plus grand nombre que ne pensait Bossuet), on aurait examiné s'il était prudent d'inviter les Chrétiens, même les plus *intérieurs*, à entrer dans cette voie; on aurait signalé les dangers de tomber dans l'illusion, en prenant d'abord pour l'oraison passive ce qui serait un pur effet de la paresse ou de l'amour-propre; on aurait marqué avec soin la durée des états passifs dont parlent les auteurs spirituels, le genre d'épreuves auquel ils sont soumis, et la règle à suivre dans ces moments dangereux.

Au lieu de cela qu'a-t-on fait? On a dressé des articles qui ne sont pas une censure, mais qui ne sont pas non plus des canons de doctrine, qui peuvent bien inquiéter un peu M.me Guyon et ses partisans, mais qui ne gagneront pas une seule âme à la vie intérieure, même à la plus approuvée. Il est vrai que cette vie intérieure, si vantée par les saints contemplatifs, par les Thérèse, les Jean de la Croix, les François de Sales, y est tenue, quoiqu'involontairement, comme suspecte, que la contemplation n'y est pas même nommée dans le XII.e article, tant on a peur de laisser entendre sous ce

mot l'oraison des nouveaux mystiques. Cependant, comme il est impossible de déguiser qu'il existe une oraison différente de celle du XII.e article, approuvée par les plus fortes autorités, on la désigne dans le XXI.e article; on la range parmi les oraisons extraordinaires, sans en rien dire, sinon qu'elle est dangereuse. Puis arrive un homme profondément versé dans la science des mystiques, et qui espère trouver dans ces articles au moins les principes fondamentaux de cette science. Il est invité (et nous ne blâmons pas ici le procédé des examinateurs, nous marquons seulement ce qui en devait résulter de vicieux dans leur travail), il est invité non point à refaire en commun, mais à signer des articles qui ne répondent pas, sans doute, au besoin de la situation, mais qui sont le résultat d'un examen très-long et très-approfondi des écrits qu'il s'agissait d'abord de censurer; qui, après tout, sauf quelques erreurs que l'on consent à rectifier sur-le-champ, ne sont que l'expression de la doctrine catholique. Faut-il retarder une paix que tout le monde désire? Mais faut-il signer des articles qui compromettent, ne fût-ce que par leur silence, une oraison dont on a promis de donner les règles? Fénelon, comme il était juste, refuse de les signer, si on ne lui en accorde pas quatre autres qu'il propose sur-le-champ. Ces articles ne rentrent pas exactement dans le dessein qu'on s'est proposé; mais ils semblent autorisés par les nombreux témoignages que Fénelon accumule pour les soutenir; et, comme l'on n'a pas le temps d'en approfondir le sens, de discuter la valeur des termes, sous lesquels les uns entendent peut-être une chose, et les autres une autre, on les laisse passer. Et personne ne soupçonne qu'ils renferment en germe le livre *des maximes*, aussi bien que le projet pri-

mitif renferme en germe le traité sur les *états d'oraison*.

Fénelon ne devait pas tarder à profiter des concessions qui lui avaient été faites. Dans la lettre qu'il écrivit à M.^me^ de la Maisonfort, (1) pour la rassurer sur la nouvelle oraison qu'elle croyait renversée par les XXXIV articles, on peut remarquer déjà un ton plus décisif. Cet état passif que Bossuet n'a pas voulu définir, Fénelon l'a bientôt recomposé avec les IV articles qui lui sont propres. Entre ses habiles mains, cette chose si monstrueuse, si dangereuse, tout au plus bonne pour quelques natures choisies, redevient comme par enchantement la chose du monde la plus simple, la plus commune, la plus innocente.

Il semble que la combinaison du génie de Bossuet avec celui de Fénelon aurait dû produire ce double résultat : que celui-ci apprît à se défier d'une piété qui prêtait tant à l'illusion, et que Bossuet consentît à élargir un peu le cercle rigoureux dans lequel il enfermait la piété. Mais le but avait été manqué. Bossuet avait peut-être bien appris à être un peu moins tranchant contre les mystiques, mais leurs idées n'entraient pas mieux dans son esprit ; il les respectait sans les admettre. Quant à Fénelon, il s'était retiré d'Issy avec cette conviction intime, que lui seul connaissait à fond la vraie doctrine de l'intérieur, pour l'avoir étudiée comme on devait faire, par la pratique des saints, et par l'expérience journalière qu'il en faisait sur les âmes (2).

---

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, mars 1695.

(2) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, préface. Sur cette fausse règle de Molinos et de ses sectateurs, qui veulent tout rapporter à l'expérience ; t. XXVII, p. 28.

PASSIVETÉ.

Les XXXIV articles laissaient donc complètement dans l'ombre la question la plus importante et la plus délicate, l'unique, à vrai dire, qui pût mettre aux prises Bossuet avec Fénelon. Ce n'est pas que Bossuet n'eût senti la justesse des réclamations de Fénelon sur l'état passif; il avait même apporté à la commission un projet de VII articles, sous le titre d'*addition sur l'état passif* (1); mais il paraît qu'il ne les jugea pas lui-même en état d'être arrêtés avec les autres. Du moins, l'unanimité avec laquelle le projet fut repoussé prouve assez que les commissaires ne s'entendaient pas mieux entr'eux qu'avec Fénelon, et il est peu probable, quoi qu'en dît celui-ci, que dix minutes de conversation eussent suffi pour lever la difficulté (2).

Il est un état, disait Fénelon (3), « où l'âme n'a » plus besoin de s'exciter pour produire tous les » actes, parce qu'elle est unie à Dieu sans effort, » et que la grâce est plus forte, l'habitude plus » grande et les obstacles bien moindres. » C'est une inspiration habituelle de la grâce pour les actes intérieurs de la vie évangélique. Moins pure et moins forte que dans les Prophètes et dans les Apôtres, cette inspiration ne rend l'homme passif

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 23. Bossuet a commenté le projet d'addition des VII articles, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, livre VII.e, ch. 9, et X.e, ch. 25.

(2) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre de Fénelon à Bossuet, du 9 février 1697.

(3) Voyez Fénelon, t. IV, p. 5, *Mémoire à M. de Châlons.* Voyez l'*Instruction pastorale* de M. de Paris, *Œuvres de Fénelon*, t. V, p. 172; on verra que M. de Paris n'allait pas tout-à-fait aussi loin que Bossuet sur la ligature des puissances.

ni infaillible, ni impeccable. Il est vrai qu'elle est, en un sens, différente de l'inspiration commune à tous les justes, « et il faut bien, dit Fénelon, que » tout le monde l'accorde, à moins qu'on ne veuille » se jouer du nom de passif et admettre le nom » sans admettre aucune différence réelle entre » l'état passif et l'actif. » Mais, ajoute-t-il aussitôt, « l'inspiration de l'homme passif n'est diffé- » rente de celle de tous les justes qu'en ce qu'elle » est plus pure, plus exempte de tout intérêt pro- » pre, plus pleine, plus simple, plus continuelle » et plus développée en chaque moment. C'est » toujours la même inspiration qui va se perfec- » tionnant et se démêlant davantage, à mesure que » l'âme se renonce davantage et devient plus » souple aux impressions divines. »

Voilà l'état passif, comme l'entend Fénelon; il paraît lui ôter ce qu'il a d'outré dans ses principes, l'inspiration continuelle, et d'effrayant dans ses conséquences, l'inaction et l'indifférence pour le salut. Mais comment en vient-il à bout? Selon Bossuet, c'est en brouillant les idées communément reçues de tous les théologiens sur la grâce, et de tous les mystiques sur la nature même de l'oraison passive et sur la perpétuité de cet état d'oraison (4). C'est en vain qu'il veut tirer de la grâce sanctifiante, de cette grâce commune à tous les justes, toujours prévenante, à la vérité, dans les actes de piété, mais ne prévenant que celui qui fait volontairement quelques efforts, c'est en vain qu'il veut tirer de cette grâce l'inspiration qui excite l'homme passif. Elle est d'une nature différente : c'est une grâce qui ne justifie pas, quoiqu'elle dispose à faire les actes

(4) Voyez Bossuet, t. XXVII, p. 266, *Instruction sur les états d'oraison*, livre VII, chapitre 9 et suivants.

méritoires les plus excellents ; c'est une grâce du genre de celles que l'école appelle gratuites, et qui, par ses effets, tient pour ainsi dire le milieu entre la grâce commune et cette grâce toute miraculeuse qui inspire les Apôtres et les Prophètes.

Bossuet considérait l'état passif comme « un » état extraordinaire et fort rare, où il y a, durant » le temps de l'oraison, suspension et ligature des » puissances intellectuelles, où l'âme demeure » particulièrement impuissante à produire des actes » discursifs. Pour les âmes de cet état, le temps de » l'oraison est celui où l'âme demeure spécialement » recueillie en foi et en amour dans la contempla- » tion actuelle [1]. » La seule différence, mais essentielle, on le voit, que trouvait Bossuet entre l'oraison du XII.e article et l'oraison passive, c'est que dans la première, l'âme ne produit point, il est vrai, d'actes discursifs, mais pourrait en produire ; tandis que dans la seconde, l'âme, quand elle voudrait produire de tels actes, ne le pourrait pas. Non que le libre arbitre ait disparu, l'âme est toujours en tout état responsable de ses actes ; à Dieu ne plaise que Bossuet laisse cette porte ouverte au fanatisme !

Quelle que soit la suspension des puissances, il y a toujours une excitation de soi-même, qui n'est pas toujours aperçue, mais qu'il est plus sûr d'apercevoir [2], une excitation douce et tranquille de son propre arbitre, avec la grâce, inséparable de la piété durant tout le cours de la vie. Il est vrai que l'âme abaissée sous la divine opération ne peut produire alors d'autre acte que celui de se soumettre et d'attendre, et de regarder Dieu en admiration et

(1) Voir le projet de VII articles sur l'état passif, par Bossuet, *OEuvres de Fénélon*, t. IV, p. 23.

(2) Voir Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 130, 447, 268.

en silence. Mais la liberté réside encore à ce moment suprême dans la *cîme pointe* de l'esprit, selon le langage de St.-François de Sales.

Le dissentiment de Bossuet d'avec Fénelon n'éclate pas moins dans le sens qu'il donne au mot d'*état passif*. Bossuet n'admet pas dans tout l'état une perpétuelle passiveté, tout au plus l'admet-il durant tout le temps de l'oraison. Cependant, « la con-» templation actuelle, qui n'est que temporaire » dans ses actes, est en un sens perpétuelle dans ses » effets. C'est en tant qu'elle tient l'âme mieux » disposée à se recueillir en Dieu. Cette disposition » à se recueillir en Dieu et à produire facilement » de plus en plus les actes les plus parfaits, n'étant » pas un acte, n'est pas méritoire. »

On peut donc désirer une telle disposition, mais on ne peut ni se la donner, ni s'en faire un mérite ; Dieu l'inspire lui-même, et le recueillement en foi et en amour qu'elle fait naître n'est pas en soi d'une nature plus parfaite que la contemplation actuelle. Au reste, Bossuet coupait par la racine l'acte continuel et *irréitérable* des mystiques, en définissant l'état d'oraison, « une habitude fixe et permanente » qui dispose l'âme à la faire d'une certaine façon; » et il n'hésitait pas à conclure que l'âme qui serait perpétuellement passive au sens des mystiques « c'est-» à-dire perpétuellement prévenue d'inspirations » efficaces et particulières pour tous les actes de » piété, serait en même temps confirmée en grâce, » et en état de ne pécher plus, même véniellement. »

Mais, disait Fénelon à Bossuet, vous imaginez un état passif qui n'est pas le mien, et que je ne défends pas. La libre quiétude que je conçois, loin de supposer la suspension des puissances, est accompagnée de fréquents actes distincts. L'âme s'y sent entraînée doucement, sans avoir besoin d'efforts contre elle-

même : « que demandez-vous davantage ? Pourvu » que les actes distincts se fassent toujours par la » pente du cœur, à quoi sert de s'exciter et de trou- » bler cet état ? (1) » Il ne sert de rien, en effet ; aussi Bossuet n'avait pas eu de peine à accorder, dans le XII.e article, que les actes ne doivent jamais être ni empressés, ni inquiets. Mais cela ne faisait pas le compte de Fénelon, d'accorder les priviléges de son oraison de prédilection à toute sorte d'états. Ce qu'il tenait précisément à réserver, c'était un état où l'on ne s'excite plus d'ordinaire, où l'on est, au contraire, inspiré à tout moment par une grâce spéciale. Une fois ce point accordé, il consentait à combiner avec son sytème tous les devoirs essentiels du Christianisme. Au reste, s'il accordait qu'il faut quelquefois s'exciter, ce n'était que par exception, et pour les âmes qui ne sont pas encore assez passives. « La moindre hésitation peut suspendre » l'opération divine dans cet état et réduire l'âme » à s'exciter. » Peut-on donner plus clairement à entendre que la règle est de ne pas s'exciter du tout, et que l'excitation à laquelle l'âme est réduite n'est jamais qu'une punition de son infidélité à la grâce et un avertissement pour se montrer plus fidèle à l'avenir ?

Cependant Fénelon espérait donner le change au public, et faire accroire que c'était du côté de Bossuet qu'étaient l'illusion et le fanatisme. « Vous » vouliez, lui disait-il, une passiveté qui fût une » contemplation extatique et seulement par inter- » valles ; pour moi, je voulais beaucoup moins, car » je ne voulais point d'autre passiveté qu'un état » habituel de pure foi et de pur amour, où la

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre à Bossuet, 8 mars 1696.

» contemplation n'est jamais perpétuelle, et dont » les intervalles sont remplis de tous les actes » distincts des vertus, et où l'amour paisible et » désintéressé exclut seulement les actes inquiets » qu'on nomme activité. Comme vous ne voulûtes » jamais définir la passiveté, vous n'aviez garde de » m'entendre; et, supposant une passiveté extatique, » vous tiriez une bonne conséquence d'un principe » fort contraire au mien, car vous m'imputiez » de croire les âmes passives dans une extase » perpétuelle qui détruisait la liberté essentielle » au pélerinage de cette vie, et qui introduisait » une inspiration fanatique. Tout cela eût été vrai, » si votre supposition eût été bien fondée : mais » votre supposition était contraire, non-seulement » à mes termes précis, mais encore aux principes » évidents et essentiels de tout mon système [1].

Il est vrai que Bossuet ne rendait pas exactement la pensée de Fénelon sur l'état passif. Mais était-ce sa faute, si son esprit ne pouvait se plier aux subtilités cauteleuses du mysticisme, si le langage devenait nécessairement sous sa plume clair, franc, exact? Tout en écartant de l'état passif les motions extraordinaires, comme les extases, les visions, les prophéties, il ne pouvait consentir à le ranger parmi les effets de la grâce commune à tous les justes, cette grâce supposant toujours une excitation propre et un effort *concomitant* de la volonté. Il est vrai aussi qu'il aurait fallu commencer par s'entendre sur le terme de passiveté; mais était-ce si facile? Ces deux esprits ne s'étaient-ils pas heurtés toutes les fois qu'ils avaient posé le pied sur le vrai terrain de la discussion? Bossuet faisait la vie intérieure toute d'une pièce, et n'admettait point, pour le

(1) Voyez Fénelon, lettre à Bossuet, 9 février 1697.

plus grand nombre des Chrétiens, cette distinction de deux voies, l'une active, l'autre passive. Cépendant il prétendait, sans sortir de la voie commune, arriver à toute la perfection que le Chrétien peut atteindre sur cette terre. Il trouvait cette perfection dans ces actes du cœur par lesquels l'âme s'unit directement et simplement à son Dieu, tout aussi bien que dans les sublimités de l'état passif. On en voit bien la raison, et, par conséquent, le germe de la discussion qui va suivre. C'est que c'est partout la même charité, toujours pure, toujours désintéressée, où Bossuet n'admet pas plus de degrés qu'il n'en a admis dans l'oraison, ou pour mieux dire, où il n'admet que des degrés dans la perfection. Fénelon, de son côté, s'efforçait de simplifier la voie mystique, et de la rendre accessible au plus grand nombre. Ces deux esprits si vastes et si lumineux sentaient également le besoin de réduire à l'unité la perfection et l'Evangile. Dans le système de Fénelon, non-seulement les règles expresses de la piété commune étaient respectées, mais elles en faisaient une partie inséparable : on se défiait, on avait horreur de ces états passifs où les puissances sont liées, où l'on ne produit pas tous les actes distincts du Christianisme, quoiqu'on doive toujours les produire sans inquiétude ni empressement.

C'est ainsi que Bossuet et Fénelon durent parler long-temps sans se comprendre, et ne plus s'accorder du moment qu'ils se furent compris. Ils ne sont d'accord, à dire vrai, que sur les dogmes précis du Christianisme. Leur pratique est diamétralement contraire, parce que leur point de départ, c'est-à-dire les données de l'expérience, et leur but, c'est-à-dire l'idée de la perfection réalisable en cette vie, ne sont pas les mêmes. Fénelon, jugeant d'après son cœur, croit que de même que l'amour-propre

parvient à l'entière extinction de l'amour de Dieu, de même, quand l'amour de Dieu domine dans une âme et se tourne en habitude formée, les actes coulent de source sans aucun besoin de les exciter. Bossuet, jugeant d'après la nature humaine, pense que la constitution de la justice de cette vie exige un combat perpétuel de la liberté aidée de la grâce contre la convoitise, et, en un mot, qu'il est faux que l'homme puisse être aussi parfait qu'il peut être corrompu. On peut déjà cependant remarquer les avantages de la position qu'a su prendre Bossuet: appuyé sur les fondements d'une piété solide, il peut profiter de l'expérience, agrandir son système, le pousser jusqu'aux dernières limites du mysticisme. Il peut même un jour, qui sait? quand il aura garanti lui-même contre toute illusion l'état passif, en parler avec une onction qu'on ne trouve pas chez la plupart des mystiques (1). Mais Fénelon qui s'appuie sur l'idée même d'une perfection peut-être vaine, au moins douteuse, puisqu'elle n'est pas, de son propre aveu, également accessible à tous, qu'a-t-il à gagner avec le temps? Il peut s'attendre, au contraire, à réduire les prétentions de son système, à faire descendre la perfection des hauteurs ou des nuages où il l'avait d'abord placée, à l'abaisser enfin jusqu'à la perfection vulgaire, mais substantielle de Bossuet, sans pouvoir encore, par tant de concessions, satisfaire la piété effarouchée de l'immense majorité des Chrétiens.

Il y avait donc entre Bossuet et Fénelon autre chose qu'une pure équivoque, *facile à lever par dix minutes de conversation*. La difficulté eût été résolue, si elle pouvait l'être, par le XII.e article, où, sans

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 268.

attendre même qu'on soit arrivé à l'état passif, les actes inquiets et empressés sont retranchés de la plus parfaite oraison. Fénelon ne s'en contentait pas, et personne ne devait se méprendre au reproche insidieux qu'il adressait à Bossuet, d'aller beaucoup plus loin que lui-même sur la passiveté, et de se servir d'expressions dont les faux mystiques auraient pu abuser. Il est permis de croire aussi que, par le projet des VII articles, Bossuet n'avait cherché qu'un moyen honnête de se débarrasser de l'état passif. Plutôt que de laisser Fénelon construire avec les idées des mystiques un état de perfection imaginaire qui envahirait peu à peu toute l'oraison, il fait lui-même dans la passiveté deux parts, l'une innocente et vraie, dont il enrichit la commune piété; l'autre, dangereuse et suspecte, qu'il relègue parmi les phénomènes les plus surprenants de la grâce. En un mot, il fait de l'homme parfaitement passif un être si singulier, si étrange, et je dirai presque si effrayant, par cette ligature des puissances, par cette inspiration perpétuelle de la grâce, par cette impeccabilité absolue, qu'on ne puisse supposer sérieusement qu'il ait existé ailleurs que dans un de ces états de sainteté angélique *dont on voit un exemple en cinq ou six siècles*. Il aime mieux le renvoyer comblé d'honneurs qui l'élèvent au-dessus de l'humanité, que de lui laisser la puissance de nuire en devenant un type pour l'humanité. Ce n'est pas ce que voulait Fénelon,

Un peu moins de respect et plus de confiance,

voilà ce qu'il demandait pour l'état passif. Il comprit bien que le projet des VII articles n'était qu'une manière détournée, mais plus sûre de tuer la passiveté dans la pratique. Pour lui, il sacrifiait volontiers les effets les plus extraordinaires de l'état passif, pourvu qu'il lui fût permis d'étendre ses

effets moins extraordinaires au plus grand nombre des âmes, et de faire participer le genre humain presque tout entier aux sublimités de la nouvelle oraison.

Parfaitement à l'aise avec la définition vague, obscure, équivoque de l'oraison dans le XII.e article et de la charité dans le XIII.e, se retranchant d'ailleurs derrière le XXXIV.e article, qui était une sorte de blanc-seing accordé à tous les directeurs de conscience, il ne craint pas, dans une lettre qu'il écrit à M.me de la Maisonfort, quelques jours après la signature des articles d'Issy, d'affirmer, contrairement au texte de ces articles, que « selon Saint-» François de Sales, l'oraison de quiétude contient » éminemment les actes d'une méditation discur-» sive, et qu'il faut se laisser aller à cet attrait. » Il ajoute ensuite, j'en conviens, qu'il y aura néanmoins dans cette oraison des actes distincts; « mais, » par une sorte de génération mystérieuse, ces » actes, qui seront les fruits de l'oraison, rendront » à leur tour l'oraison plus pure et plus forte. » Je ne sais si tout cela était bien clair pour Fénelon, mais Bossuet l'aurait rejeté, sans doute, parmi les subtilités et les raffinements du bel esprit, et il n'aurait jamais reconnu les actes distincts qu'il avait si expressément recommandés par les dix premiers articles « dans ce tissu d'actes très-simples et pres-» que imperceptibles, dans cet esprit un et multiple, » qui tantôt n'est qu'une chose, tantôt en est plu-» sieurs, simple dans son principe, dans la mul-» titude des actes, depuis le matin jusqu'au soir, » quoiqu'ils ne soient pas toujours discursifs et » réfléchis. » Ces combinaisons de mots, ces délicatesses de style, ces entorses données finement à la langue pour lui faire signifier autre chose que ce qu'elle signifie naturellement, voilà bien ce langage

obscur, entortillé, contradictoire, emprunté aux mystiques, qui nous a déjà frappé dans les lettres à M.me de la Maisonfort, et que nous verrons encore sous la plume de Fénelon, dans la suite de cette controverse.

Si ce n'eût été, comme le prétendait Fénelon, qu'une question de mots entre lui et Bossuet, le dictionnaire l'aurait résolue en faveur de Bossuet. C'est Bossuet qui prend *passif* dans le sens étymologique, dans le sens où le prenait Denis l'Aréopagite, le premier qui l'ait employé (1), dans le sens vraiment français, quand il entend par la passiveté un état où les puissances sont suspendues et liées, où l'âme subit une impression divine qui lui enlève son mouvement propre et l'action qu'elle peut se donner à elle-même; ce qui suppose sans doute une grâce différente de la grâce commune, puisque autrement tous les justes seraient passifs au même titre que l'Hiérothée de Denis l'Aréopagite. C'est Fénelon qui torture la langue française et la langue universelle du sens commun, quand il donne au terme de *passif* le sens de *paisible*, et à celui d'*activité* le sens *d'empressement inquiet*.

En résumé, nous avons vu que Bossuet et Fénelon apportaient des dispositions bien différentes dans la controverse du Quiétisme. La liaison de Fénelon avec M.me Guyon fut l'occasion de sa dispute avec Bossuet; la cause était dans la nature même de ces deux génies. Bossuet, en lisant les mystiques, surtout ceux des derniers siècles, avait été étonné à la vue de ce monde nouveau qui lui apparaissait pour la pre-

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 258.

Denis l'Aréopagite disait de son Hiérothée que non-seulement il opérait, mais encore qu'il endurait les choses divines, *patiebatur divina*.

mière fois. L'auteur des *Méditations sur l'Evangile*, des *Elévations sur les Mystères*, de tant de *Lettres spirituelles*, où les choses de Dieu sont traitées avec une onction si pénétrante, avec une si sincère et si profonde sympathie pour les chastes ardeurs d'une âme embrasée de l'amour de Dieu, pour tout dire enfin, le tendre et fidèle interprète du *Cantique des Cantiques*, n'était pas encore allé jusqu'aux dernières limites de la vie intérieure. Mais, ce qui surprit le plus Bossuet sur cette mer aventureuse du mysticisme dont il visitait les écueils, ce fut l'état passif. Nous avons vu sa répugnance à admettre un état où l'on ne s'excite plus pour produire tous les actes des vertus chrétiennes, mais où l'on attend à chaque moment l'inspiration de la grâce, de sorte que la vie est une correspondance continuelle à l'action divine, où l'on ne s'unit même plus à Dieu, comme disait M.me de Chantal, où l'on est uni; ce que St.-François de Sales, consulté par la pieuse pénitente, approuvait en disant qu'il ne fallait faire aucun effort, tant qu'on restait uni à Dieu sans effort.

Peut-être que, plus familiarisé avec cette langue mystique dans laquelle Fénelon était si habile, il n'eût pas craint d'aborder plus franchement une question qui resta entière, même après les XXXIV articles, et qu'il eût détendu quelque chose de cette sévérité envers tout ce qui sortait de la voie commune. Toutefois, il eut encore assez de modération pour ne pas blesser des autorités respectables et pour déclarer qu'il serait d'une témérité insigne de nier l'oraison passive. Ce n'est pas tant l'état passif que la perpétuité de cet état qui l'effraie. A mesure que Bossuet se familiarisera avec les mystiques, nous verrons son langage devenir plus tolérant; il évitera prudemment trop de précision sur une matière périlleuse; il se protégera des grands noms de Ste.-

Thérèse, de St.-Jean de la Croix, de St.-François de Sales. Bossuet a ce bon sens suprême de comprendre que la meilleure doctrine, du moment qu'elle paraîtrait lui être propre, perdrait toute autorité. De là cette attention constante à effacer sa personnalité, de là l'impossibilité où se trouvaient ses adversaires d'attaquer un homme qui non-seulement n'offrait pas un seul endroit attaquable, mais qui n'avait pas à se défendre, parce qu'il ne paraissait même pas. Plût à Dieu qu'il eût apporté dans sa conduite la même modération qu'il apporta dans la doctrine!

Mais bientôt, non content d'avoir publié une ordonnance sur les *états d'oraison* (1) et d'avoir exigé une soumission écrite de M.me Guyon, il prétendit régler la conduite de cette dame; et, comme elle se prévalait d'un certificat très-favorable qu'il avait eu l'imprudence de lui donner (2), il se mit à la poursuivre, et poussa les choses si loin qu'elle fût enfin arrêtée et conduite à Vincennes (3). Fénelon, qui voyait M.me de Maintenon incliner pour Bossuet, s'abstint de faire une démarche inutile en faveur de

(1) Voyez Bossuet, t. XXVII; cette ordonnance, publiée le 16 avril 1695, est placée en tête de l'*Instruction sur les états d'oraison.*

(2) Voyez, sur ce certificat, les *Remarques de Bossuet sur la Réponse à la Relation*, t. XXX, p. 42. Voyez aussi l'ouvrage qui a pour titre : *Nouvelle histoire de Messire F. de Salignac, etc.* La Haye, chez Jean Neaulme, 1747. Cette Histoire est moins une apologie de Fénelon qu'un pamphlet contre Bossuet.

(3) On crut généralement, dans le temps, que c'était par l'instigation de Bossuet que M.me Guyon avait été arrêtée. C'est l'opinion de Bausset, qui cite à l'appui un fragment de lettre de Bossuet à M.me de Maintenon, où il exprime son ravissement. Il aurait pu citer la lettre de M.me de Maintenon à M. de Noailles, du 1.er janvier 1695. (Voyez *Lettres de M.me de Maintenon.*) — M.me Guyon fut transférée, vers le mois d'octobre 1696, à Vaugirard, malgré Bossuet (voyez Lettre de M.me de Maintenon à M. de Noailles, du 7 octobre); il ne fut plus question de cette dame jusqu'à l'époque où l'on chercha vainement à obtenir d'elle des révélations sur la conduite de Fénelon.

son amie. Mais, secrètement piqué de la rigueur exercée contre elle, il s'affermit dans la résolution de la défendre, si l'on attaquait sa personne qu'il savait être innocente. Néanmoins, ce qui dut lui être le plus amer fut de se voir substituer son adversaire dans le poste qui lui tenait le plus au cœur, à St.-Cyr.

Il semblait que toute la doctrine de l'oraison reposât désormais sur celui qui naguère se présentait presque comme son détracteur. Telle était l'irrésistible influence du génie de Bossuet : M.me de Maintenon le craignait et lui était toute dévouée, tandis qu'elle abandonnait Fénelon qu'elle aimait encore.

D'ailleurs, l'ombrageux Prélat était impatient de s'essayer dans une voie nouvelle, tout en dissipant les nuages que le mysticisme aurait pu répandre dans ce précieux sanctuaire de St.-Cyr.

La première conférence de Bossuet produisit une excellente impression. M.me de la Maisonfort en rendit compte à Fénelon, et le consulta en même temps pour savoir si elle en devait demander une seconde (1). Fénelon ne put déguiser son dépit. Sa réponse est d'un homme piqué au vif. Il s'étonne qu'on cherche à *détromper* M.me de la Maisonfort du *Quiétisme;* il répond de ses sentiments. Enfin, usant de l'influence qui lui reste encore sur la plus chère portion de son troupeau, il la dissuade nettement de demander à Bossuet une seconde conférence.

On peut juger de l'esprit de la première par la correspondance (2) qui s'ensuivit entre Bossuet et

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, 8 février 1695.

(2) Voyez Bossuet, t. XXVIII, page 215. *Réponse aux difficultés de M.me de la Maisonfort.* Cette correspondance fut livrée par M.me de la Maisonfort à Fénelon, après la mort de Bossuet. Une édition

M.me de la Maisonfort. Il est curieux, d'ailleurs, de voir le rigide Bossuet en présence d'une mystique raffinée, capable de discuter avec les docteurs sur les matières les plus subtiles, et qu'il s'agissait non plus de confondre comme M.me Guyon, mais de ramener doucement en gagnant sa confiance. La doctrine était sauvée, on le croyait du moins; il fallait sauver ces âmes si précieuses, et cela sans bruit, sans émotion, surtout sans scandale. Il fallait qu'à son insu, pour ainsi dire, tant les dehors seraient semblables, St.-Cyr passât d'une direction sous une autre qui lui serait par le fond entièrement opposée.

Le caractère dominant des réponses de Bossuet est une attention extrême à ne pas s'éloigner de la doctrine, tout en ne se servant que du langage mystique. On dirait qu'il a peur de blesser une âme tendre et fidèle; il compatit presque aux délicatesses de l'amour.

Il s'en faut bien pourtant qu'il cède rien d'essentiel. S'il approuve le simple retour à Dieu, c'est à la condition qu'il contiendra un acte de foi et d'amour. Il s'élève contre la prétention d'une âme qui voudrait réduire toute son action à une attente du recueillement, par la raison que cette simple attente en est la meilleure préparation. « De cette » façon, dit Bossuet, il ne reste aucun lieu pour » les actes expressément commandés de Dieu. » L'oraison de simple présence de Dieu, par laquelle on ne voit plus en Dieu que l'attribut de l'être présent partout, le seul attribut que les faux mystiques

---

plus complète en a été publiée dans la *Correspondance de Fénelon*, par Adrien Leclerc, en 1829. M. Gosselin (*Hist. litt. de Fénelon*, p. 176), prétend que Bossuet s'y montre plus favorable qu'on ne pense communément à la spiritualité de Fénelon. Nous sommes de cet avis, et cela vient à l'appui du jugement que nous porterons de Bossuet directeur.

n'éloignassent pas de la sublime contemplation, est rejetée comme insuffisante, « c'est-à-dire comme ne » contenant ni espérance, ni désir, ni demande, ni » action de grâce; qui, bien assurément, ne com- » patit pas avec l'Evangile. » Il n'excepte de la nécessité de faire des efforts que les âmes uniques et privilégiées comme la Ste.-Vierge. Du reste, pour que l'appréhension de ces efforts ne brise pas le courage d'une âme habituée jusqu'ici à suivre nonchalamment l'impulsion de la grâce, Bossuet les rendra si faciles qu'ils ne coûteront presque rien à la volonté. « Il y a de doux efforts que la foi et l'amour » inspirent et rendent fort naturels. » De là à ces actes qui, selon Fénelon, étaient les fruits de l'oraison, quelle distance y avait-il? Un pas.... ou un abîme. M.me de la Maisonfort demandait si, de ramener son esprit à Dieu, comme parle St.-François de Sales, c'était s'exciter suffisamment. Bossuet veut absolument que les actes de désir, d'espérance, de remercîment se fassent dans le temps spécial de l'oraison. Il tiendrait pour suspecte toute oraison, active ou passive, où des actes si précieux ne viendraïent jamais. Mais comment oser le dire, comment exprimer des actes qui ne coûtent aucun effort, des actes qui ne soient pas des actes? « S'ils ne viennent » pas tout seuls, dit Bossuet, par une espèce de » saint emportement dont on n'est pas maître, » c'est-à-dire si l'âme n'est pas élevée à l'état passif, où une grâce spéciale, faisant produire les actes, exclue les manières ordinaires d'agir, ils devront venir « par une douce inclination et impulsion, qui » veut être aidée par un simple et doux effort du » libre arbitre coopérant, » c'est-à-dire par la voie de l'oraison commune à tous les Chrétiens. Fénelon aurait-il parlé autrement pour dire qu'il ne faut pas s'exciter?

Nul doute que, si le public eût été initié à ces subtilités, auxquelles se prêtait complaisamment Bossuet dans l'intimité de la direction, la distance qui le séparait de Fénelon n'eût point paru si considérable, et qu'il y aurait eu sous ce rapport de quoi défrayer, dans de nouvelles *Lettres Provinciales*, la Cour, la ville et la province, si avides de ridicule [1]. Mais rien ne transpira. Et le caractère, aussi bien que le génie des deux Prélats, s'opposait à ce que la discussion prît jamais un tour de plaisanterie.

Cependant le mysticisme était près d'être battu dans la pratique par ses propres armes, et Bossuet n'avait pas eu besoin de longues réflexions pour apercevoir que, s'il ne s'agissait que de séduire les âmes par un certain attrait de vie intérieure, le langage de la grâce, interprétée d'après St.-Augustin, serait compris et goûté des partisans de la nouvelle oraison. Mais ce ne pouvait pas être sans que ce langage prît une allure moins franche et moins naturelle. Bossuet veut-il exprimer qu'il ne suffit pas toujours pour s'exciter de ramener doucement son esprit à Dieu : « Quand Dieu retire son opération » un long temps, dit-il, je crois que c'est le cas » de se recueillir et s'exciter comme les autres » Fidèles, mais avec douceur, *et surtout sans* » *anxiété ni inquiétude, car c'est la ruine de l'orai-* » *son*. Il n'y a d'actes qu'on puisse exclure sans » crainte que les *inquiets* et ces *turbulents* qui tour- » mentent l'âme. » Bossuet ne s'efforce-t-il pas de

(1) Un an plus tard, quand la lutte fut engagée devant le public, Bossuet, qui l'avait pris sur un ton si tragique, crut un moment que le dessein de Fénelon était d'étouffer la querelle sous le ridicule. Faites revivre les grâces des *Provinciales*, disait-il à Fénelon, à propos d'une première lettre que celui-ci avait publiée après l'éclat des *Maximes des Saints*. Bossuet se trompait. Les seuls traits, peut-être, de plaisanterie lancés dans cette querelle sont partis de sa plume, et Fénelon n'a réellement fait revivre de Pascal que le raisonnement et l'éloquence.

donner les couleurs de la passiveté à une oraison qui ne doit être au fond rien de plus que celle du XIII.e article, commune à tous les Chrétiens? Ne semble-t-il pas dire à sa pénitente: Voyez, l'oraison que je vous offre ne vous gênera pas plus que cette autre si étrange que vous avez adoptée, elle ne vous dilatera pas moins le cœur. Prenez-la donc, pour avoir à la fois toutes vos aises et toute votre sécurité.

Presque toute la correspondance avec M.me de la Maisonfort est marquée de ce même caractère de complaisance étudiée. (1) Bossuet approuve et n'approuve pas, tout à la fois, la définition que les mystiques donnent de la *quiétude*. Il explique ce que signifie un *tissu d'actes très-simples et presque imperceptibles*. Il consent que, pour les examens de conscience et pour les exercices autres que l'oraison, M.me de la Maisonfort suive un certain attrait de simplicité, qu'elle ne fasse point d'efforts pour rechercher ni pour regretter ses fautes en temps précis. Au lieu de gourmander cette mollesse dangereuse, il se contente de dire « qu'il tiendrait un état suspect, si » jamais les fautes ne revenaient à l'esprit; que, du » reste, il faut marcher dans une sainte liberté. »

Quelques-uns s'étonneront et regretteront peut-être que Bossuet, ce génie si ferme et si hautain dans la doctrine, se montrât, dans l'application de cette doctrine à la direction des âmes, aussi facile,

(1) Si j'osais rendre franchement l'impression que fait sur moi cette correspondance, je demanderais si cette discussion ne rappelle pas, d'aussi loin que l'on voudra, et surtout du côté de M.me de la Maisonfort, par une certaine manière subtile et raisonneuse, et par une sorte de sentimentalité fausse et froide, les conversations de l'hôtel de Rambouillet, dont Bossuet pouvait, au besoin, retrouver de vieux souvenirs. Les lettres à la Sœur Cornuau, écrites à la même époque, ont un bien autre caractère. Cette sainte femme ne discutait pas avec son directeur; mais elle craignait d'être dans l'erreur du Quiétisme, et Bossuet lui défendait de s'inquiéter. Voir Bossuet, *Correspondance avec la Sœur Cornuau*. Lettres du 5 novembre 1694, des 6 et 14 mai 1695.

aussi complaisant pour les idées particulières que l'était peut-être Fénelon lui-même. Il n'y a rien là pourtant qui doive surprendre ni affliger. Il faut savoir distinguer deux hommes dans Bossuet : l'un, l'homme de génie, qui posait à la face de l'Eglise la doctrine abstraite, universelle, catholique, dans toute la force du mot ; l'autre, le directeur de conscience, qui, une fois en présence d'une âme, inspiré par sa seule charité, et ne mettant d'autre limite à son indulgence que les prescriptions de l'Eglise, commençait, s'il le fallait, par flatter le mal qu'il voulait détruire, ménageait les susceptibilités de l'amour-propre, touchait d'une main légère et paternelle les blessures de l'orgueil et des sens. Ces deux hommes ne se contrariaient pas, ils se tempéraient l'un par l'autre, et c'est cet heureux mélange qui a produit ces lettres spirituelles, où l'éclat du génie de Bossuet semble comme adouci par un reflet de charité évangélique (1). Mais, aussitôt que la doctrine était en jeu, Bossuet redevenait intraitable. Nous le voyons, dans sa troisième lettre à M.me de la Maisonfort, aussi ferme que jamais contre ce faux désintéressement que les mystiques attribuent à l'amour pur, contre le sacrifice du salut par suppositions impossibles dans les dernières épreuves. Il explique le souhait de Moïse d'être effacé du livre de vie, pourvu que Dieu pardonne à son peuple, et celui de St.-Paul d'être anathème pour ses frères, comme ils doivent être expliqués. Il y voit des actes non point d'indifférence, mais de sacrifice de la chose qu'ils désiraient le plus, « et encore mettaient-» ils à ce sacrifice une condition impossible de foi, » à savoir que Dieu pardonne aux pécheurs. »

(1) On peut se faire une idée de l'indulgence de Bossuet comme directeur, en lisant les lettres de la Sœur Cornuau au cardinal de Noailles, qui sont en tête de la *Correspondance de Bossuet* avec cette sainte femme.

Il blâme l'alternative dans laquelle St.-Philippe de Néri plaçait les mourants qu'il assistait, en leur disant de s'abandonner à Dieu sans réserve, soit à salut, soit à damnation. Il ne veut pas qu'on prodigue ces expressions de sacrifice qui ne sont sérieuses que dans les Paul, dans les Moïse, dans les plus parfaits, et après de grandes épreuves. Ces expressions, se perdre en Dieu, se perdre soi-même, s'abandonner non-seulement à la miséricorde de Dieu, mais à sa justice, et la parole de Jésus-Christ: *Qui perd son âme la recouvrera pour la vie éternelle*, ne renferment point une pensée de désespoir et de damnation. Bossuet donne hardiment à la parole de Jésus-Christ un sens qui frappe par la simplicité même. *Perdre son âme*, c'est renoncer à toutes propres satisfactions pour contenter Dieu. Il éclaircit de même certains termes équivoques de St.-François de Sales, sur la perte des vertus et du désir des vertus, sur l'âme propriétaire. Il n'y faut voir que ce qui y est en effet, la condamnation de l'amour-propre et du moi humain.

Tandis que l'Evêque de Meaux, sans rien relâcher de la rigidité de ses principes, s'étudiait à rassurer les âmes contemplatives sur l'application de sa doctrine, l'Archevêque de Cambrai, de son côté, dans une lettre à la Sœur de St.-Cyprien, avait eu l'occasion de donner comme un résumé de sa doctrine sur l'oraison [1]. Autant Bossuet est embarrassé de satisfaire aux exigences des articles d'Issy, modifiés ou ajoutés par Fénelon, autant celui-ci a de peine à se renfermer dans ces étroites limites. On sent partout dans cette lettre la prédilection de Fénelon pour les nouveaux mystiques. Aussitôt qu'il fait la part de leurs adversaires, il n'a plus ni la même

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme.* 10 mars 1696.

onction, ni la même abondance. Il accorde sans hésitation, mais de mauvaise grâce, ce que Bossuet réclame pour les actes distincts, pour la méditation des mystères, pour la vue aperçue de Jésus-Christ, pour les pratiques ordinaires de la piété, pour l'exercice des vertus. Tandis que Bossuet s'élève avec force contre ceux qui méprisent les vertus, la mortification, la pauvreté, Fénelon parle avec enthousiasme de ceux qui se plongent dans la contemplation de pure foi et de pur amour.

Au reste, à ne considérer que le style, cette lettre est un morceau achevé. Les vérités les plus abstraites de la religion y sont exposées avec une élégance qui n'ôte rien à la précision métaphysique. La description du *silence amoureux*, qui est un des effets de la plus parfaite oraison, égale par la simplicité et surpasse par l'éclat celle que Bossuet en fit plus tard, dans le v.e livre de son *Instruction sur les états d'oraison*, et dont nous avons extrait des passages. « Pour ce silence dont le Roi-Prophète » parle, l'âme y contemple Dieu comme incorporel, » et, par conséquent, elle n'admet ni images, ni » sensations qui le représentent. Elle l'adore ainsi » tel qu'il est. Je sais bien que l'imagination ne » cesse point alors de représenter des objets, et les » sens de produire des sensations; mais l'âme, uni- » quement soutenue par la foi et par l'amour, n'ad- » met volontairement aucune de ces choses qui ne » sont ni Dieu, ni rien de ressemblant à la nature, » non plus qu'un mathématicien ne fait point entrer » dans ses spéculations de mathématiques la vue » involontaire des mouches qui bourdonnent. » Mais après qu'on a rendu hommage à ces beautés littéraires, on n'en a que plus de droit de s'étonner; comme ne manquèrent pas de le faire les adversaires de Fénelon, qu'un ministre de Jésus-Christ, qui

consacrait chaque jour sur l'autel le corps et le sang de son Dieu, ait pu trouver des traits si vifs, je dirai presque si pathétiques, pour décrire la contemplation de l'Etre, et qu'il ait manqué de termes pour encourager les Fidèles à contempler les mystères, non moins sublimes et si touchants, de la vie et de la mort du Sauveur. Si Fénelon réservait ce soin à Bossuet, il ne faut pas être bien profond dans ces matières pour apercevoir qu'il lui laissait la meilleure part. Le Christianisme n'est pas une école de métaphysiciens; la piété, même la plus parfaite, ne fait pas sa nourriture habituelle de pures spéculations. Il faut au genre humain quelque chose de plus sensible, une religion qui parle au cœur, qui s'empare de toute l'âme, qui lui présente un Dieu fait homme, unique objet de notre foi, de notre espérance et de notre amour (1). Si l'on désirerait plus d'onction quand Fénelon parle de Jésus-Christ, on voudrait moins de sécheresse quand il parle des actes distincts des vertus chrétiennes. Laisse-t-il aussi cette tâche à Bossuet? Fénelon ne trouve rien de plus à faire pour garantir les âmes de l'illusion que de rappeler cette gracieuse comparaison de l'un des directeurs de sainte Thérèse, de Balthazar Alvarez : « Quand la contemplation manque, il faut reprendre la méditation, comme un marinier se sert » des rames quand le vent n'enfle plus ses voiles. » Quoi! rien de plus, ni sur l'action de grâces pour tant de biens dont Dieu comble incessamment une

(1) M. de Noailles, dans son *Instruction pastorale* (voyez *l'Instruction pastorale de M. de Paris*, n.° 13, 25, *OEuvres de Fénelon*, t. v.), reprochait à Fénelon de mettre la religion dans des idées sublimes et métaphysiques. La réponse de Fénelon fut spirituelle et même éloquente. (Voyez *Deuxième Lettre à M. de Paris*, n.° 3, même volume.) Nous la retrouverons ailleurs. Nous verrons aussi que Bossuet traitait d'*ingrats et sans cœur* les dévots métaphysiques. (Voyez Bossuet, 29.e volume, *Réponse à* IV *lettres*, p. 7, et *Relation*, p. 613.)

âme chrétienne, ni sur le désir de posséder ce Dieu si bon et si saint, ni sur la demande de tous les dons si précieux de la grâce, du don de la prière surtout qui est toute la vie intérieure!

Tels sont à-peu-près les deux monuments les plus remarquables de la controverse pendant le temps qui suivit les conférences d'Issy. Quoique écrits dans un esprit si différent, ils respectaient tous deux la lettre des XXXIV articles; on aurait pu croire même, si l'on n'eût pas connu cette langue élastique et vague de la nouvelle spiritualité, que Bossuet et Fénelon s'entendaient sur les grands principes qui semblent dominer toutes les questions de ce genre : « Fuyez ce qu'on appelle le goût de » l'esprit et la curiosité, *noli altum sapere*, » disait Fénelon à la Sœur St.-Cyprien. « Faites taire votre » esprit qui se laisse trop aller au raisonnement, » répétait-il à M.me de la Maisonfort, par la bouche » de M.me de Maintenon. » Eh ! que disait Bossuet? que disaient M. de Chartres et M. de Paris? Ils avaient horreur, comme Fénelon, de ce goût de l'esprit, de ce raffinement apporté dans la dévotion, de ces subtilités et de ces précisions métaphysiques. De quel côté manquait-on de sincérité? ou de quel côté était l'illusion?

CHAPITRE IV.

Maximes des Saints, de Fénelon ; *Instruction de Bossuet sur les états d'oraison*. Examen de ces deux ouvrages. Tandis que Fénelon tire les conséquences extrêmes de ses principes sur une perfection absolue, Bossuet, élargissant de plus en plus les siens, exprime la véritable doctrine de l'oraison.

Cependant le dissentiment était sur le point d'éclater. Bossuet préparait le livre annoncé dans l'ordonnance du 16 avril, qui devait être à la fois la réfutation des nouveaux mystiques et l'exposition de la vraie doctrine de l'oraison. Fénelon, de son côté, afin de mettre sa propre doctrine à l'abri de tout soupçon, préparait un ouvrage où il devait expliquer les XXXIV articles. Il allait sans dire que les principes seraient les mêmes que dans l'ouvrage de Bossuet. La seule différence, c'est qu'il s'attacherait moins à réfuter les nouveaux mystiques qu'à dégager les vérités confondues parmi leurs erreurs. Cette divergence de but était déjà fâcheuse. Mais une confiance réciproque en aurait pu encore prévenir les suites. Malheureusement, tandis que Bossuet, avec sa franchise habituelle, envoyait à Fénelon son ouvrage, Fénelon ne communiquait les matériaux du sien qu'à M. Tronson et au nouvel Archevêque de Paris [1], comme s'il eût voulu déta-

(1) M. de Noailles, évêque de Châlons, succéda à M. de Harlai, le 19 août 1695.

cher ces deux commissaires du parti de leur collègue. Bossuet espérait que son livre mettrait Fénelon d'accord avec lui [1]. Il voyait Fénelon continuer de se montrer plein de déférence, l'appeler son père et son maître, promettre enfin de le voir à Versailles et de faire *tout ce qu'il souhaiterait*. Aussi, quel ne fut pas son étonnement lorsque, vers les premiers jours de septembre, après tant de protestations de soumission et de confiance, il reçut la lettre où Fénelon lui annonçait qu'il ne pourrait approuver l'*Instruction sur les états d'oraison!*

Dans un mémoire lu à Issy [2], le 2 août, Fénelon avait démontré à MM. de Paris et de Chartres et aux Ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, qu'il avait dû s'abstenir même de lire le manuscrit de Bossuet, ayant entrevu, à la simple ouverture des cahiers, qu'on attaquait au moins indirectement les ouvrages de M.me Guyon. C'est de l'aveu de ses amis et même de M.me de Maintenon qu'il avait écrit à Bossuet cette fatale lettre où il lui annonçait son refus [3]. D'ailleurs, il avait soumis le livre des *Maximes* à M. de Paris, et celui-ci avait chargé de l'examen du livre deux théologiens compétents, MM. Beaufort et Pirot. Ce dernier, qui avait travaillé, sous M. de Harlai, à la condamnation de M.me Guyon, n'était point suspect de partialité pour la nouvelle oraison.

Les derniers mois de l'année 1696 s'écoulèrent dans une pénible incertitude. Fénelon était bien fer-

---

(1) Voyez la lettre affectueuse du 15 mai, où Bossuet annonçait prochainement à Fénelon son manuscrit.

(2) Voyez Fénelon, t. IV.

(3) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, lettre à M. de Noailles, 7 octobre. « J'ai vu notre ami, dit-elle en parlant de Fénelon; » nous avons bien disputé, mais fort doucement. Je voudrais être » aussi fidèle à mes devoirs qu'il l'est à son amie. »

mement résolu à se séparer de Bossuet et à subir toutes les conséquences de cette séparation. Mais il fallait soutenir une telle audace. Le premier acte pouvait décider de tout. Si, comme il l'espérait, son livre expliquait ses sentiments de manière à *réduire les plus hardis critiques*, sa cause était gagnée. On conçoit donc l'importance que Fénelon et ses amis attachaient au jugement de l'Archevêque de Paris, et la joie que causa dans tout le parti l'approbation de M. Pirot. Toutefois, cette joie ne fut pas sans inquiétude. Suivant M. Tronson, on n'avait pas pris assez de précaution; on aurait dû consulter M. de Chartres. Ainsi, tout le monde prévoyait une tempête, et personne ne faisait rien pour la conjurer. Pouvait-on croire que l'approbation même de M. de Paris donnerait gain de cause à Fénelon? C'était mal connaître Bossuet. Fénelon se précipitait dans la lutte, tête baissée, mais avec cette sorte d'impatience mêlée de trouble, par laquelle se trahit l'homme présomptueux qui cherche fatalement un adversaire qu'il redoute. M. Tronson craignait tout; mais, ne se sentant pas la force d'empêcher la guerre qui allait s'allumer, il tâchait de couvrir sa responsabilité, et engageait son ami à suivre les conseils de la prudence. M. de Paris perdait, par la faiblesse et l'indécision de son caractère, l'avantage d'occuper la première place dans le Clergé français. Loin de pouvoir servir d'intermédiaire entre Bossuet et Fénelon, il était lui-même très-embarrassé de soutenir le double rôle qu'il s'était, pour ainsi dire, condamné à jouer dans cette affaire, en approuvant, d'une part, le livre des *Maximes*, et de l'autre, le traité de Bossuet *sur les états d'oraison*. Il est vrai que, malgré la déclaration de son théologien, M. Pirot, que le livre des *Maximes* était *un livre d'or*, il soumit quelques observa-

tions à Fénelon sur certains passages qui l'inquiétaient; mais, Fénelon les ayant corrigés sur-le-champ, il ne trouva plus rien à redire, et se borna à l'engager à ne publier son livre qu'après que Bossuet aurait publié le sien (1). C'était le conseil d'un homme timide et peu sûr de son jugement. Le fantôme de Bossuet, qui harcelait le génie de Fénelon, épouvantait ces intelligences vulgaires.

Le refus qu'avait essuyé Bossuet n'avait pas tant blessé son amour-propre qu'augmenté sa défiance. Quand il apprit, par des personnes étrangères, que Fénelon préparait un ouvrage doctrinal sur la matière de l'Oraison, et que non-seulement il s'isolait de lui, mais qu'il cherchait à le séparer de ses collègues d'Issy, il ne douta plus des intentions de Fénelon et commença à voir en lui un adversaire qu'il fallait se tenir prêt à combattre (2).

Bossuet, par l'habitude de diriger l'opinion dans les matières dogmatiques, en était venu naturellement à confondre un peu sa propre cause avec celle de l'Eglise. C'est ce qui explique la hardiesse avec laquelle il prenait la plupart de ses résolutions. Avant même d'avoir lu les *Maximes*, il les avait condamnées dans sa pensée. Se disposait-il à en contrarier la publication, comme le craignit le duc de Chevreuse, comme le prétendit, sans être démenti, l'Archevêque de Cambrai (3)? Ces mesures violentes, ces coups d'autorité, une fois que la doctrine était menacée, étaient assez dans le caractère de Bossuet.

---

(1) Voyez Fénelon, t. v, p. 396, *Réponse de M. de Paris aux* IV *lettres de M. de Cambrai.*

(2) Voyez Bossuet, *Correspondance*, lettre à M. l'abbé de Maulevrier, janvier 1697.

(3) Voyez Fénelon, lettre à Bossuet, 9 février 1697; —voyez, en outre, XVII.e question à M. de Paris (Fénelon, t. IV.e, p. 109).

Quoi qu'il en soit, il y avait dans le procédé de Bossuet, à l'égard d'un de ses collègues, *qu'il avait voulu consacrer de ses propres mains*, quelque chose d'inoui, qui approchait du despotisme et de l'oubli des sentiments qu'inspire une amitié véritable ; il y eut dans la précipitation de Fénelon ou de ses amis une témérité inconcevable et qui tenait du vertige. Quelque certains que parussent à Fénelon les principes de son livre, comme il s'agissait après tout de les soumettre à l'opinion publique, n'eût-il pas été sage de commencer par la sonder en voyant l'impression que produirait le livre de Bossuet? Fénelon n'avait-il pas tout à gagner, si son livre était bon, en laissant agir son adversaire contre toutes les convenances et contre toutes les règles de la hiérarchie ecclésiastique?

Le Duc de Chevreuse, à qui Fénelon avait laissé, en partant pour Cambrai, le soin de faire imprimer son livre, crut, au contraire, lever toutes les difficultés en prévenant la publication du livre de Bossuet. Il ne soupçonnait pas seulement, dans son amitié aveugle et prévenue, que les *Maximes des Saints* n'enlevassent pas d'abord tous les suffrages.

Enfin, le livre fatal parut ; c'était dans les derniers jours de janvier. Pour se faire une juste idée de l'éclat que fit cet ouvrage, il faudrait se reporter à cette mémorable époque où presque tous les esprits s'occupaient des questions religieuses. Si l'on s'étonne que toute la France ait pris feu pour celle-ci, qui était si obscure, si subtile, je dirai presque, sous certains rapports, si puérile, qu'on n'oublie pas que tout importe dans une religion où tout se tient, où tout s'enchaîne. D'ailleurs, les choses ne sont guère que ce que les hommes les font. Les plus petites peuvent être agrandies par le génie ; et ce qui semble le moins propre à toucher le commun des

hommes peut devenir, par la manière dont on le présente, intéressant et populaire. Nous renverrons, pour cette partie de l'histoire de la controverse, au récit si attachant de M. de Bausset. Nous nous bornerons à dire qu'il est peu de querelles particulières qui offrent encore, aujourd'hui, un intérêt aussi vif et aussi dramatique que les premiers mois qui suivirent l'éclat causé par les *Maximes des Saints*. Toute la cour, tout Paris, la province même fut émue et prit parti (1). Au milieu de la paix profonde des esprits, c'était une distraction de renouveler les disputes théologiques qui venaient à peine de s'apaiser. L'attrait seul de la nouveauté rangea aussitôt du côté de Fénelon tout ce qui était las de porter le joug de l'Evêque de Meaux. Rien ne manqua pour exciter la curiosité naturelle des esprits. On voyait tout-à-coup une lutte s'engager entre les deux Prélats les plus distingués du royaume par leur génie : l'un ayant pour lui un crédit long, solide, éprouvé, et qui reposait sur la confiance du Roi ; l'autre, une faveur plus récente, mais plus particulière, plus intime, par M.me de Maintenon, et fortifiée d'ailleurs par des relations d'amitié avec les plus puissants personnages de la cour.

Trois lettres du célèbre abbé de la Trappe, dont le jugement était si grave en pareille matière, se répandent dans le public, quelques jours après la publication des *Maximes*, et, par quelques traits rapides et énergiques, avertissent en quelque sorte la France entière de prêter son attention au débat qui s'engage (2).

---

(1) Voyez *Mémoires de St.-Simon*, chap. XLV. « On ne parlait d'autre chose, même chez les dames, etc. » — Voyez *Mémoires chronologiques du Père d'Avrigny*, IV.e vol., p. 118, à la date du 12 mars 1699, époque de la condamnation du livre de Fénelon.

(2) Voyez Bossuet, *Corr. sur le Quiét.;* la première de ces trois lettres est adressée à M. de St.-André, février 1697 ; les deux autres

Bossuet, cependant, avait peine à contenir ses plaintes. Le procédé de Fénelon lui paraissait inoui, le livre encore pire, mal pensé et mal écrit. Car ce grand esprit, qui se montrait d'ordinaire si plein de mépris pour la forme, ne pouvait s'empêcher, en cette occasion, de remarquer (ce qui était vrai) que Fénelon était tombé, comme écrivain, au-dessous de lui-même, du moment qu'il était sorti, comme théologien, de la commune doctrine. Il en triomphait, non point par cette secrète satisfaction que cause aux âmes vulgaires l'infériorité d'un rival, mais par cette joie légitime que toute âme honnête doit ressentir en voyant la mauvaise cause mal servie, même par le talent le plus consommé. Bossuet avait le défaut de juger avec passion partout où il voyait la vérité en danger. Son éloquence y gagnait en pathétique et en saillies; son langage, empreint d'exagération, mais d'une exagération naïve et sincère, avait quelque chose de superbe et de grandiose. Rien n'était sans doute plus sérieux que les craintes exprimées par Bossuet publiquement à la cour, ou à ses amis, dans des lettres particulières. Soutenues, comme elles l'étaient, de sa vieille réputation de bonne foi et de ses grands airs tragiques, elles impressionnèrent les esprits. En quelques jours, un grand nombre se trouvèrent tout changés.

Il faut lire, dans les lettres de M.me de Maintenon à M. de Paris, le triste accueil qui fut fait à Fénelon quand il revint à Versailles, l'embarras avec lequel l'abordaient ceux qui jusque là se donnaient pour ses amis les plus dévoués, la froideur avec laquelle le reçut le Roi [1]. Mais ce qui frappe

---

à Bossuet, mars et avril même année. Il y a encore deux lettres du même à Bossuet, sur la publicité qu'on avait donnée aux premières, juin et juillet 1697.

[1] Lettre de M.me de Maintenon à M. de Noailles, 21 février 1697.

à chaque ligne et ce qui dut être le plus sensible à Fénelon, ce fut la réserve de M.me de Maintenon. A partir de ce moment, elle se détache de plus en plus de lui. Comment conserver des relations d'amitié et de confiance avec celui qui venait d'être déclaré par l'oracle de l'Eglise infecté de la plus abominable hérésie, du quiétisme ! Quant à Louis XIV, il faut qu'il y ait eu chez lui un grand fonds de modération et de bon sens, pour ne pas céder au premier mouvement de son indignation, lorsqu'il vit à ses pieds Bossuet fondant en larmes lui demander pardon de n'avoir pas révélé plus tôt l'hérésie qui se formait au sein de son palais et qui menaçait d'atteindre l'héritier même de son trône (1).

Pendant que Fénelon était abandonné de presque tous ses amis, excepté de ses plus intimes, qui bravèrent dans la suite la persécution pour le défendre, et qu'il recevait des personnes à l'estime desquelles il tenait le plus des lettres poignantes où on lui exprimait la douleur qu'on avait éprouvée en le voyant engager une lutte déplorable (2), le courageux prélat ne s'abandonnait pas lui-même. Non content d'avoir expliqué à Bossuet, dans sa lettre du 9 février, les motifs de sa conduite, et comprenant bien que l'important était de convaincre M.me de Maintenon et M. de Paris, qu'il voyait avec douleur lui échapper, il demande une conférence à Saint-Cyr. Là, vingt questions précises sont proposées à M. de Paris, en présence de M.me de Maintenon et

(1) Ce fait est rapporté par M. de Bausset. Est-il bien authentique ? Bossuet n'en dit pas un mot à son neveu, dans la lettre où il raconte son entrevue avec le Roi; voyez *Correspondance*, 24 février 1697.

2) Voyez, entre autres, une lettre de M. Brisacier, du 24 février 1697; Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme.*

du Duc de Chevreuse [1]. M. de Paris fut embarrassé d'y répondre, et se rejeta sur la réserve qu'il avait observée dans son approbation des *Maximes* et sur la rapidité avec laquelle il avait lu le livre. Plus tard il ajouta que le livre n'avait pas été imprimé exactement tel qu'il l'avait lu. Mais c'est en vain que Fénelon eût réduit M. de Paris à l'impuissance de blâmer sa conduite. Déjà il s'agissait de défendre le livre lui-même.

De toutes parts Fénelon recevait, sur ce triste ouvrage, des témoignages qui étaient loin de lui être favorables [2]. Mais les objections les plus redoutable étaient celles qu'il attendait de Bossuet. Ils était disposé à donner des explications, si on lui montrait ses erreurs. Il adressa même un mémoire à M. de Paris, sur le projet d'examiner de nouveau le livre des *Maximes* et de discuter les objections de Bossuet. M. de Paris accepta le rôle de médiateur, le Cardinal de Bouillon intervint aussi. Mais Bossuet ne donna pas ses remarques, après les avoir promises. Il songeait dès-lors à extraire les principales erreurs des *Maximes*, conjointement avec MM. de Paris et de Chartres, pour obtenir ensuite de Fénelon une rétractation. Sous prétexte de communiquer à ses deux confrères les remarques qu'il devait adresser à Fénelon, il avait organisé peu à peu des assemblées à l'Archevêché de Paris. Fénelon devina le projet de Bossuet et prévint le coup monté contre lui, en déclarant qu'il ne reconnaissait pas les Evêques pour ses juges et qu'il soumettait le jugement de l'affaire au Pape. Soit modération naturelle, soit un reste de considération pour le précepteur de ses petits-fils et pour l'ami de M.me de Maintenon et

(1) Voyez Fénelon, t. IV.

(2) Voyez *Mémoires de St.-Simon*, chap. XLV et suivants.

des Ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, peut-être aussi par l'influence toujours très-réelle, quoique souvent niée, du Père de La Chaise, qui avait pris tout d'abord parti pour Fénelon et qui avait même osé écrire à Rome en sa faveur, comme de la part du Roi au Cardinal de Janson, ce qui lui avait attiré un désaveu formel [1], le Roi avait consenti à ce que l'affaire fût appelée devant le Souverain Pontife.

En attendant, Fénelon ne négligeait pas de répondre aux objections. Il avait demandé et obtenu du Roi qu'on examinât de nouveau secrètement son livre, promettant de changer ou d'ajouter tout ce qu'il faudrait pour lever les difficultés qu'il croyait ne rouler que sur des équivoques. M. de Chartres, de qui il s'était rapproché, et qui, par la fermeté et la décision de son caractère, s'était épargné de jouer dans cette affaire le rôle un peu équivoque de M. de Paris [2], avait communiqué par écrit à Fénelon les principales objections qu'on élevait contre son système. Il y avait répondu par un écrit intitulé : *Première réponse aux difficultés de M. de Chartres* [3]. M. de Chartres approuva la doctrine de cette réponse, mais ne crut pas pouvoir la concilier avec les *Maximes*. Fénelon s'efforça vainement, par plusieurs écrits ou *éclaircissements* que nous n'avons plus, de démontrer la conformité de son livre avec les

---

(1) Voyez Bossuet, *Correspondance avec l'abbé Bossuet*, mars et avril 1697, sur la conduite des Jésuites et du Père de La Chaise en particulier, et sur celle du Cardinal de Bouillon dans cette circonstance. Cette partie de la correspondance fourmille de traits piquants.

(2) En même temps que l'Archevêque de Paris recevait chez lui, comme dans un concile privé, MM. de Meaux et de Chartres, il faisait, par ordre du Roi, un nouvel examen du livre avec MM. Pirot et Tronson. Cet examen n'ayant abouti à rien, M. de Paris céda complètement à l'ascendant de Bossuet.

(3) Voyez Fénelon, t. IV, p. 120.

explications de sa *Première réponse*. M. de Chartres demeura convaincu que le livre était mauvais, et qu'il n'y avait qu'à le rétracter purement et simplement. Il osa le dire à Fénelon, dans une lettre qui restera comme un modèle de la franchise que des amis véritables se doivent en de telles occasions (1). Cette lettre peut être placée à côté de celle du Père Brisacier. C'est la même franchise cordiale, avec plus de rudesse dans l'Evêque, avec plus de douleur dans le Père. Fénelon résista à tant d'instances.

Pour ne pas interrompre le fil de notre récit, nous avons passé sous silence la publication du célèbre traité de Bossuet *sur les états d'oraison*. Nous en savons l'esprit. Le plan était simple et facile à saisir. C'était un commentaire animé des trente-quatre articles, sous la forme d'une réfutation des nouveaux mystiques. Falconi, Molinos, et surtout les Français Malaval, le Père Lacombe et M.me Guyon comparaissent tour-à-tour devant ce génie impitoyable. L'acte continu et irréitérable de contemplation ; la suppression des actes de foi explicite, comme moins sublimes que la simple présence de Dieu ; des demandes, sous prétexte de désintéressement et de conformité à la volonté de Dieu ; des actes réfléchis et aperçus, par la raison qu'ils proviennent d'amour-propre ; la tradition prétendue des nouveaux mystiques depuis les premiers siècles jusqu'à St.-François de Sales ; l'erreur, enfin, de ces mêmes mystiques sur la nature de l'oraison passive, tout est traité avec une solidité et une éloquence que ne semblait pas exiger la réfutation d'aussi misérables écrits que ceux des Quiétistes. Mais il est permis de

(1) Voyez Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre du 28 mai, de M. de Chartres à Fénelon.

supposer que Bossuet entrevoyait Fénelon derrière eux. C'est pour Fénelon sans doute qu'il avait pris soin d'expliquer dans le cinquième livre ce qu'il entendait par les *actes formés dans le cœur*. Que si l'oraison passive ne paraissait pas assez expliquée dans le septième, Bossuet annonçait une seconde partie où, n'étant plus préoccupé du soin de confondre l'erreur, il parlerait avec plus de liberté de ces états sublimes. Enfin, c'était pour Fénelon qu'il s'efforçait, dans le neuvième livre et dans la seconde moitié du dixième, de donner la véritable idée de l'amour pur.

Le brillant succès de cet ouvrage, qui parut vers la fin de mars (1697), précédé de magnifiques approbations de MM. de Paris et de Chartres, avait contrasté avec le triste éclat causé par la furtive et quasi honteuse publication des *Maximes des Saints*. La correspondance intime de Bossuet témoigne qu'il en avait été flatté, moins pour lui que pour la cause qu'il s'apprêtait à défendre. Sa confiance s'en était affermie, s'il était possible, avec la résolution de ne rien ménager pour le triomphe de la vérité.

Cependant, les esprits s'irritaient de part et d'autre. Bossuet, qui ne se doutait pas seulement de la violence de son procédé, s'offensa de la défiance de celui qui l'appelait naguère son maître et son père. Non-seulement Fénelon refusait d'assister à des conférences qu'il lui avait proposées, mais il choisissait d'autres examinateurs, pour les lui opposer sans doute, et il était le seul à qui il ne communiquât pas ses explications. Il ne songeait pas que Fénelon, qui était l'accusé dans ce procès, n'avait jamais reçu de lui directement ses remarques sur les *Maximes*. Mais Bossuet s'était procuré, par des mains étrangères, la *Première réponse* et les *éclaircissements*. Il en était plus mécontent que M. de Chartres, car

non-seulement il n'y trouvait pas de conformité avec les *Maximes*, mais il en trouvait la doctrine mauvaise en elle-même. Enfin, pour lever toutes les difficultés qui s'amoncelaient, Fénelon proposa de conférer avec Bossuet par écrit [1]. Vingt questions de Fénelon, sur lesquelles Bossuet, sans répondre, demanda des éclaircissements, furent suivies de quatre autres, qui restèrent également sans réponse [2]; ou plutôt Bossuet répondit au tout par le mémoire qu'il publia, dans la suite, sous le titre de : *Premier écrit sur les Maximes des Saints* [3]. Ce mémoire fut remis à Fénelon par M. de Paris, le 20 juillet.

Bossuet donnait dans cet écrit les raisons de toute sa conduite, depuis la publication des *Maximes*. Il ne déguisait pas sa façon de penser sur tous ces tempéraments qu'on paraissait regretter de ne pas trouver dans sa conduite. « Ce sont des connivences » dans lesquelles les Evêques n'entrent point. *Apertè*, » *apertè*, c'est ce qu'ils demandent à leurs con- » frères encore plus qu'à tous les autres [4]. » Enfin, avec une dureté qui n'avait d'adoucissement qu'une conviction profonde, il déclarait à Fénelon qu'il n'y avait plus de remède que dans une rétractation. « Oui, nous le disons devant Dieu, l'auteur ne » peut plus sauver sa réputation qu'en s'humiliant.

---

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 135.

(2) Voyez Bossuet, *Correspondance*, lettre à l'abbé Bossuet, 1.er juillet 1697.

Voyez aussi Bossuet, t. XXVIII, p. 395, premier écrit. Bossuet explique pourquoi il n'envoya pas à Fénelon la réponse qu'il avait faite aux *Vingt questions;* elle a été retrouvée dans des papiers en 1788, et publiée, pour la première fois, dans l'édition de Dom Déforis.

(3) Voyez Bossuet, t. XXVIII, p. 373.

(4) Bossuet était plus énergique dans ses lettres à son neveu. Voyez, entre autres, la lettre du 1.er juillet.

» Toutes les fois qu'il tiendra sur son livre un lan-
» gage ambigu, on dira toujours qu'il garde dans
» son cœur toute sa doctrine, et qu'il n'attend
» qu'un temps favorable, qui pourtant, s'il plaît
» à Dieu, n'arrivera pas, pour y revenir. »

Pendant qu'il en venait à ces extrémités avec Bossuet, Fénelon gagnait-il au moins quelque chose avec ses deux autres confrères, MM. de Paris et de Chartres? Il avait espéré un moment les ramener en leur accordant toute la confiance qu'il refusait à Bossuet. M. de Chartres se déclara bientôt. Des remarques ou observations qu'il adressa à Fénelon sur l'explication qu'il donnait des *Maximes* parurent si outrées au malheureux Archevêque qu'il ne put plus compter de l'avoir pour lui [1]. Quant à M. de Paris, on peut juger, par sa correspondance avec M.me de Maintenon, de la perplexité où il était, et des fausses espérances qu'il devait donner à Fénelon par son hésitation naturelle [2]. Entièrement opposé dans ses procédés à l'Evêque de Meaux, il mettait toute son attention à épargner l'amour-propre d'un collègue et à lui faciliter les moyens de se tirer du défilé où il s'était engagé. Mais toute négociation était impossible, puisque, d'un côté, tous les docteurs, jusqu'à M. Tronson, condamnaient les *Maximes* [3], et que, de l'autre, Fénelon ne voulait point convenir que ce livre fût mauvais. Déjà Bossuet

(1) On peut voir ces observations dans l'écrit de Fénelon, intitulé : *Réponse aux difficultés de M. de Chartres sur les explications de M. de Cambrai.* Fénelon répond à chaque observation successivement. Voyez t. VII, p. 225.

(2) Voyez Fénelon, t. IV, p. 153. *Réponse de M. de Cambrai aux difficultés proposées par M. de Paris* dans une conférence du 18 juillet 1697. — Fénelon s'abusa sur le résultat de cette conférence, au point de croire qu'il avait convaincu ses adversaires.

(3) Voyez Fénelon, *Correspondance*, lettre de M. Tronson à M. de Chartres, 26 juillet.

travaillait à la *Déclaration*, et M. de Paris préparait son ordonnance. Tout était concerté pour accabler l'Archevêque de Cambrai. Le Roi écrivit enfin à Innocent XII (25 juillet 1697), pour lui demander de prononcer sur la doctrine du livre des *Maximes*. Cet arbitrage de la Cour romaine avait le double avantage, pour Louis XIV, de le débarrasser d'une querelle fâcheuse, et de donner un témoignage de déférence au Pontife qui avait terminé, à la satisfaction de la Cour de France, le différend survenu à la suite de la fameuse assemblée de 1682.

Pour Fénelon, quoiqu'il eût beaucoup à espérer de la Cour de Rome, par ses nouvelles alliances avec les Jésuites, il ne dut pas voir pourtant, sans quelque appréhension, la Cour et presque tout le Clergé se déclarer contre lui. Ses lettres de cette époque attestent une profonde tristesse. Cependant il n'avait pas encore reçu le coup le plus douloureux; il espérait que le Roi lui accorderait d'aller lui-même à Rome plaider sa cause. M.me de Maintenon, sur qui il lui restait encore une ombre de crédit par le souvenir d'une longue amitié, devait demander pour lui au Roi cette dernière grâce (1). Au lieu de la permission d'aller à Rome, Fénelon reçut l'ordre de se rendre dans son diocèse. En même temps, deux de ses amis, MM. de Langeron et Dupuy, tous deux attachés à l'éducation du Duc de Bourgogne, recevaient leur congé (2). Un parent de Fénelon, capitaine aux gardes, était cassé. Le duc de Beau-

(1) Voyez *Correspondance*, lettre de Fénelon à M.me de Maintenon, 29 juillet 1697.

(2) « Rien ne montra plus la rage de la cabale que Fénelon cassé. » St.-Simon, ch. 56.

Voyez la *Relation* de Bossuet et la *Réponse à la Relation*.

Voyez, en outre, Ramsai et St.-Simon qui n'est pas suspect de sympathie pour Fénelon. Voyez, entre autres, l'entrevue de S.t-Simon avec son ami Beauvilliers.

villiers aurait eu le même sort, si M. de Paris n'avait eu plus de modération que Bossuet.

C'était le 1.er août. Fénelon écrivit une lettre d'adieux en quelques lignes à M.me de Maintenon. Le Roi, en voyant M.me de Maintenon pleurer, fut attendri (1). Peut-être se rappelait-il les jours de sa jeunesse, et une séparation cruelle qui formait, quoique avec des sentiments bien différents, une situation semblable. Fénelon n'aurait-il pas pu dire aussi à M.me de Maintenon : « Vous pleurez, et vous » êtes la maîtresse. » Mais la *destinée* de M.me de Maintenon n'était-elle pas de *persécuter ceux qu'elle avait le plus aimés* (2)? Pour qui connaît cette triste face du caractère de cette femme incompréhensible, les larmes, d'ailleurs si stériles et si docilement contenues, qu'elle versa au départ de son ancien directeur et de son ami, marqueront moins une affection près de s'éteindre qu'un sacrifice douloureux qu'elle commençait.

La résignation de Fénelon cachait le plus profond dépit. Il avait prévu sa disgrâce, mais non pas si complète, ni si soudaine. Il ne pensait pas qu'on oserait prévenir le jugement du St.-Siége. D'ailleurs, on ne saurait exprimer l'heureuse influence qu'exerça sur le génie de Fénelon cette disgrâce généreusement bravée, héroïquement soutenue. A partir de ce moment, éclate à chaque ligne, en accents d'une éloquence touchante, le sentiment d'une dignité blessée, mais qui cache fièrement ses blessures ; d'une résignation sublime, mais douce

---

(1) Voyez *Entretiens de M.me de Maintenon.*

« La santé même de M.me de Maintenon fut affectée ; le Roi lui dit : Eh bien ! il faudra donc que nous vous voyions mourir pour cette affaire-là. »

(2) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon.* Lettre à M. de Noailles, 29 mai 1698.

encore pour l'orgueil ; d'une sorte de ressentiment concentré, qui perce, malgré les efforts de la charité pour l'étouffer. Bossuet, dans son langage énergique et grandiose à force de simplicité, disait de Fénelon, après le mauvais succès des *Maximes* : « M. de Cambrai est superbe et consterné ; il est » inexorable et d'un orgueil qui fait peur. » Et ailleurs, après que Fénelon fut exilé à Cambrai : « La fureur de M. de Cambrai contre moi est » extrême ; sa cabale est terrible, et les artifices » qu'on emploie égalent sa fureur. » Otez ce qu'il y a d'outré et de malveillant ; ce jugement d'un adversaire prévenu, mais pénétrant, restera la vue la plus profonde sur le caractère qu'a déployé Fénelon dans cette situation critique. Il n'y a rien de tel qu'un ennemi, dit-on, pour mettre le doigt sur les défauts d'un homme. C'était à Bossuet à révéler le vrai caractère de la passion, et, par conséquent, de l'éloquence de Fénelon.

Jusqu'à l'époque où nous sommes arrivé, la dispute, quoique s'échauffant peu à peu et malgré la triste impression qu'avait faite le livre des Maximes, avait eu lieu pour ainsi dire en champ clos, et devant un petit nombre de témoins. Ce qui en avait transpiré au dehors se traitait mystérieusement et sans bruit. La disgrâce de Fénelon fit tout éclater. L'Archevêque de Cambrai, profitant habilement du retour favorable que la pitié opérait dans les esprits, et ne voyant, du reste, plus rien à ménager dans son malheur, résolut de faire un appel au public.

La *Première Lettre à un ami*, adressée au Duc de Beauvilliers, mais en effet destinée à être répandue comme elle le fut partout, devait donner à la Cour, à Paris, à la France entière, l'explication des événements extraordinaires qui attiraient maintenant tous les yeux, et dont un petit nombre seulement

connaissaient le secret [1]. C'était un de ces morceaux exquis que le goût distingue parmi les plus rares chefs-d'œuvre, et qu'il faut placer à côté d'une des dernières Provinciales, ou de la Lettre de Rousseau à M. de Beaumont, dont la force est tout entière dans une passion contenue, qui attendrit, qui convainc, et qui charme tout ensemble. Cette lettre, admirable de dignité, de simplicité et de force évangélique, fut comme un trait lancé en fuyant dans le camp des ennemis vainqueurs, et qui annonçait qu'on ne se rendait pas. Il est inutile de chercher à exprimer l'impression que fit cette lettre. Ce succès blessa d'autant plus Bossuet, qu'il se voyait clairement désigné dans la dernière page, où l'on s'élevait contre le système des défenseurs de l'amour mercenaire. Sous le nom d'un *docteur*, il publia une réponse à la lettre de M. de Cambrai, où il prétendait que Fénelon laissait bien entrevoir, dans sa *Lettre à un ami*, que sa soumission au Saint-Siége n'était rien moins que sincère, et qu'il se préparait déjà des évasions en exigeant que le Saint-Siége lui marquât les propositions précises que l'on condamnait, et dans quel sens on les condamnait [2]. Il ne fallait pas moins que la plume de Bossuet pour suspendre le jugement du public, naturellement prévenu en faveur de celui qui était accusé, persécuté même, et qui, d'ailleurs, fût-il coupable, ne paraissait coupable que d'avoir aspiré à une trop grande perfection. La *Lettre d'un docteur* fut tout ce qu'elle pouvait être, précise, chaleureuse, énergique, comme d'un homme convaincu, et qui a pour lui mieux que les beaux sentiments, la raison : le style vif, incisif, ironique, décelait un homme disposé à frapper sans pitié, s'il le fallait, son adversaire,

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 165.
(2) Voyez Bossuet, t. XXVIII, p. 230.

pour atteindre l'erreur, et étonné plutôt que piqué des insinuations lancées contre lui sur la pureté de sa doctrine au sujet du désintéressement de l'amour. Cette lettre, où tout le monde reconnut la main de Bossuet, provoqua une réplique où l'Archevêque repoussait avec indignation le soupçon qu'on avait élevé sur sa sincérité (1).

Ce fut le premier engagement. Nous voyons, par la correspondance de Bossuet avec son neveu, avec M. de la Broue, avec l'abbé de Rancé, par une lettre de l'abbé Berrier à ce dernier, en date du 23 août, que Bossuet ne croyait plus dès-lors qu'il y eût nul ménagement à garder avec Fénelon. Il se pose en ennemi déclaré; il fait plus, il recrute des alliés, et tout cela, à peine peut-on se l'expliquer, en toute simplicité et bonne foi, et avec un zèle parfaitement désintéressé. On ne doit pas, sans doute, par un esprit de bienveillance outrée, prendre à la lettre ce que dit à chaque instant Bossuet, des bornes dans lesquelles le retiennent la charité et la considération pour un de ses collègues dans l'Episcopat, qui a été autrefois son ami et *qu'il a consacré de ses propres mains*. Il faut reléguer ces protestations parmi l'éloquence de sentiment dont Bossuet excellait à prendre le ton, comme il excellait à prendre le ton de toutes les sortes d'éloquence. Mais il faudrait bien se garder de croire qu'il entrât une goutte de fiel dans cette grande âme. Non. Encore une fois, qu'était-ce donc ? Bossuet poussait à l'excès et jusqu'à la violence la passion de faire triompher la vérité, prêt à entraîner au besoin dans la même ruine et le mal et l'auteur du mal.

D'ailleurs, Bossuet voyait dans la lutte qui s'annonçait une guerre de franc-jeu où il fallait traiter

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 169, *Seconde Lettre à un ami.*

un ennemi en ennemi. Son imagination, qui en cela ne s'abusait guère, lui représentait déjà à Rome la cabale de Fénelon encore plus terrible qu'en France, la Compagnie de Jésus, les ordres mendiants, tous les moines, *cette nation enragée contre moi*, comme il dit quelque part, travaillant pour M. de Cambrai, de concert avec le Père de La Chaise, naturellement jaloux de tous ceux qui arrivaient à prendre quelque influence sur le Roi, et dévoué, d'ailleurs, aux intérêts de sa Compagnie, laquelle n'aimait guère un Evêque qui les avait toujours négligés, et qui avait fait son chemin sans eux; de concert avec le Cardinal de Bouillon, qui n'était point lié avec Fénelon, mais qui détestait personnellement les Noailles, et qui regardait avec mépris, du haut de son antiquité nobiliaire, les Evêques parvenus qui avaient accaparé les grandes places et la confiance du Roi. Bossuet n'ignorait pas que, parmi ces prélats de roture, le Cardinal de Bouillon le mettait au premier rang, en compagnie de son grand ami M. de Reims, et surtout de M. de Chartres, ce *cuistre violet*, selon l'expression de St.-Simon, qui, sorti de St.-Sulpice, menaçait de se substituer à la Compagnie de Jésus, si chère au Cardinal, pour la distribution des bénéfices, par son influence toujours croissante sur M.^{me} de Maintenon. Il n'est pas étonnant que Bossuet, qui vivait dans la solitude de son cabinet, s'exagérant les faits par la distance, exalté, en outre, par les récits furibonds que lui envoyait de Rome son neveu, jeune abbé d'un esprit vif et plein de ressources, mais ardent, passionné même, en qui il avait placé sa confiance si justement à plus d'un titre, ait déployé dans cette triste querelle contre un ancien ami, contre un Archevêque éminent par son génie; et, de l'aveu même de ses adversaires, par ses vertus, un zèle et

un acharnement qu'il n'avait pas fait sentir, je ne dirai pas aux Jansénistes, pour lesquels il avait une certaine sympathie, mais même aux Protestants. Il avait plus raison qu'il ne pensait, quand il disait à son neveu de répondre au reproche d'aigreur que lui adressaient ses adversaires, par sa modération si connue. « Il ne faut que lire les *variations*, disait-» il, où l'on voit autant de modération que de » force [1]. » Bossuet ne pouvait se rendre plus exactement justice sur sa conduite à l'égard des Protestants. Mais combien celle qu'il tenait à l'égard de Fénelon était différente!

Bossuet, comme on se l'imagine bien, fut l'âme de tout ce grand mouvement qui se fit contre l'Archevêque de Cambrai. C'est lui qui rédigea la *Déclaration* par laquelle les trois Evêques exprimaient leurs sentiments sur un certain nombre de propositions extraites du livre des *Maximes* [2]. On eut raison, ce semble, de se demander ce que signifiait cette condamnation anticipée, du moment que l'affaire était soumise à Rome. Les Evêques donnaient pour raison que, Fénelon s'autorisant, dans son livre, des XXXIV articles, il convenait à ceux qui les avaient faits d'en dire le vrai sens. M. de Chartres n'avait point été de la commission d'Issy; et, en tout cas, devait-on se contenter d'envoyer la *Déclaration* manuscrite à Rome? Cependant, sous prétexte que Fénelon prétendait qu'on ne trouvait rien de précis à formuler contre son livre, elle fut imprimée et publiée en France, vers le milieu de septembre. Si MM. de Paris et de Chartres furent spécialement chargés de faire des ordonnances sur les *Maximes*, ce fut simple-

(1) Voyez Bossuet, *Correspondance*, 7 décembre 1698.

(2) Voyez Bossuet, t. XXVIII, p. 245.

ment parce que c'était dans leurs diocèses que l'hérésie avait paru. Mais Bossuet travailla à l'ordonnance de M. de Paris, de sorte qu'on peut dire que c'était encore lui qui agissait contre Fénelon. M. de Chartres subissait moins que son confrère de Paris l'influence de Bossuet. Il espéra même un moment empêcher le scandale, en engageant Fénelon à faire une instruction pastorale, où il exposerait avec plus de précaution sa doctrine, et promettrait une seconde édition de son livre. On voit, par une lettre de M.me de Maintenon à M. de Paris, en date du 7 août, qu'elle n'espérait pas grand'chose de cette proposition. En effet, Fénelon, qui se défiait de M. de Chartres, voulait bien faire une instruction pastorale; mais il voulait que la seconde édition de son livre fût réglée par le Pape.

L'affaire en était à ce point où, toute négociation étant refusée de part et d'autre, il n'y avait plus de ménagements à garder pour les personnes. Toutefois, Bossuet ne se donnait pas pour la partie de Fénelon. Il avait soin de rappeler, et de faire rappeler à Rome par son neveu, qu'il n'était que le défenseur de la doctrine arrêtée par les Evêques, et faussement interprétée par l'auteur des *Maximes*. Une fois engagé dans cette lutte, il ne reculera devant aucun des moyens qui lui sembleront nécessaires pour assurer le triomphe de la vérité. Ce qui est condamnable chez tout le monde, devra-t-il être imputé chez Bossuet à un pur excès de zèle? Gardons-nous d'une critique téméraire, mais surtout d'une critique subtile ou peu sincère. Deux choses sont vraies, incontestables : la première, c'est que Bossuet était convaincu d'être dans la vérité; la seconde, c'est qu'il n'a vu d'autre moyen de la faire triompher que de triompher lui-même en écrasant son adversaire. De là vient que Bossuet, ce dernier

Père de l'Eglise [1], n'a que trop souvent dans la discussion le ton âpre et violent d'un écrivain passionné et occupé de sa propre gloire. De là vient que, plus d'une fois, il trempa dans l'intrigue qu'il détestait par caractère et où il était si malhabile, et s'égara dans les antichambres de Versailles, parmi les mille coteries qui se partageaient la haute société du XVII.e siècle. Peut-être fallait-il quelques-unes de ces petitesses pour faire passer le grand Bossuet à travers ce siècle, si grand à la fois et si petit, de Louis XIV.

---

(1) « Parlons d'avance le langage de la postérité, un Père de l'Eglise. » La Bruyère. — L'abbé Maury pensait que La Bruyère, en parlant ainsi, flattait le Père de l'Eglise, et non pas Bossuet. Voyez *Essai sur l'Eloquence,* XVI.

CHAPITRE V.

Discussion sur les *Maximes*. — La *Déclaration des trois Evêques* (MM. de Paris, de Meaux et de Chartres) signale, entre toutes les autres erreurs de ce livre, le tort fait à l'Espérance. — Bossuet, dans le *Sommaire de la Doctrine de M. de Cambrai*, démontre particulièrement le chimérique d'un amour parfaitement désintéressé et explique la définition théologique de la Charité. La question tend à se concentrer sur l'amour pur. — Faibles réponses de Fénelon.

Le jugement de St.-Simon, ou plutôt du public dont St.-Simon ne fut cette fois que l'écho, sur le livre des *Maximes*, devait être le jugement définitif de la postérité (1). C'est de tout point un ouvrage mal fait. La conception en est mauvaise, le plan mal digéré (2), le style obscur, pénible, entortillé.

Pour réaliser ce projet téméraire, de décider souverainement dans une matière aussi délicate que celle de la vie intérieure, il était besoin de la plus exacte précision. Fénelon, en imaginant sa division en deux colonnes, dont l'une comprendrait tout ce qu'il y a de vrai, l'autre tout ce qu'il y a de faux dans la doctrine des mystiques, crut sans doute avoir trouvé

(1) Voyez St.-Simon, chap. XLV : « Si l'on fut choqué de ne » trouver le livre des *Maximes* appuyé d'aucune approbation, on » le fut bien davantage du style confus, etc. »

(2) L'abbé Maury le trouve *très-philosophique*. Mais il jugeait en panégyriste. — Voyez son *Eloge de Fénelon* et les notes intéressantes qui l'accompagnent.

le secret pour tout dire et pour ne rien dire de trop. N'avait-il pas pour lui l'exemple de l'école, qui distingue, en effet, par des *quatenùs*, en quel sens une proposition est vraie ou fausse? Malheureusement, Fénelon n'a pas songé que ce qui était bon pour mettre de la précision dans le langage théologique ne convenait pas pour tracer des règles de direction, et que les subtilités les plus innocentes dans la spéculation deviennent dangereuses en descendant dans la pratique. Encore une fois, Fénelon s'est mépris s'il a cru former par la juxtaposition des deux séries d'articles une doctrine mixte, accordant aux mystiques le vrai et leur refusant le faux. Il était facile de prévoir que ce système mettrait bien en présence les deux contraires excès de ceux qui accordaient tout aux mystiques et de ceux qui ne leur accordaient rien, mais qu'il ne les réconcilierait pas. En effet, Fénelon n'a pu éviter l'inconvénient, après avoir mis dans la colonne des *articles faux* tout ce qui paraissait d'abord excessif chez les nouveaux mystiques, de se croire débarrassé du soin d'être précis dans les *articles vrais*. C'était pourtant l'écueil à éviter. On savait bien ce qu'il fallait penser de la doctrine de Molinos, pour laquelle Fénelon déclarait n'avoir que détestation et horreur; on le savait aussi de la doctrine que M.me Guyon avait favorisée dans ses livres. Fénelon lui-même n'avait pas la prétention de la défendre, quoiqu'il défendît les intentions de M.me Guyon. S'il n'y avait qu'un point, qu'un *je ne sais quoi*, comme disait Bossuet, qui séparât les deux prélats sur la question de l'oraison, il fallait le mettre en lumière; mais la preuve que les *articles faux* n'éclaircissent rien, c'est que Fénelon n'en put pas tirer le moindre avantage; c'est qu'on ne les regarde seulement pas, tant on ressent partout que l'auteur a été bien plus préoc-

cupé de ce qu'il fallait défendre que de ce qu'il fallait combattre. Mettre dans l'*article faux* les horreurs de Molinos, pour se donner ensuite une libre carrière dans l'*article vrai*, tout favorable à la nouvelle spiritualité, c'était véritablement méconnaître ce que demandaient les circonstances. Puisque Bossuet considérait comme si subtile la difficulté qui le séparait encore de Fénelon, sur le désintéressement des parfaits et sur la nature de l'oraison, la prudence et je dirai presque la loyauté commandaient à ce dernier de ne tirer que discrètement des articles d'Issy les conséquences qui lui étaient favorables. Bossuet lui-même n'était-il pas prêt à convenir que l'âme est assez souvent tentée de trop réfléchir sur elle-même pour se rendre compte de ses opérations, et de quitter le simple regard de la contemplation pour revenir aux actes discursifs, plus sensibles par eux-mêmes et plus consolants pour l'amour-propre? A l'exemple des auteurs spirituels, à l'exemple de St.-François de Sales, ne s'élevait-il pas fortement contre cette tentation [1]? Mais au lieu de se rapprocher insensiblement de Bossuet sur ces matières si délicates, où il n'était pas fort étonnant qu'on ne s'entendît pas d'abord, Fénelon se jette, comme d'un bond, à cent lieues de Bossuet, par le livre des *Maximes*, et perd d'un seul coup tout l'avantage qu'il pouvait avoir encore sur son adversaire.

Si le plan des *Maximes* était malheureux, l'exécution l'était encore davantage.

Fénelon commençait par distinguer cinq espèces d'amours de Dieu : « Le premier, l'amour servile : » c'était l'amour des Juifs charnels, qui aimaient

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, liv. v, ch. 9 et 10, t. xxvii, p. 172.

» Dieu non point pour lui-même, mais pour les biens » distingués de lui. — Le deuxième, l'amour de con- » cupiscence : on n'aime Dieu que pour la félicité » qu'on en retirera. Cette félicité peut être spiri- » tuelle, mais n'en est pas moins intéressée. — Le » troisième, l'amour d'espérance : c'est-à-dire où » le motif de notre propre bonheur prévaut encore » sur celui de la gloire de Dieu. »

Ces trois amours, placés pour ainsi dire au bas de l'échelle, peuvent être utiles en ce qu'ils préparent à la justification, mais ils ne justifient pas. Les deux amours justifiants sont les deux derniers.

« Le quatrième, l'amour de préférence de Dieu » à soi : cet amour, encore mélangé d'un reste d'in- » térêt, sera appelé amour intéressé, pour le distin- » guer du cinquième. — Le cinquième, l'amour » pur, sans aucun mélange de crainte, de motif » intéressé, ni d'espérance. »

Le défaut de cette division saute aux yeux : c'est qu'elle ne convient exactement ni à la spéculation, ni à la pratique. Ces définitions ne sont, en effet, ni des définitions théologiques, c'est-à-dire des définitions d'amours abstraits, à l'usage de ceux qui disputent dans l'école, ni non plus des définitions qui correspondent à rien de réel dans le monde de la piété. Car, d'un côté, il est visible que le deuxième, le troisième et le quatrième amour ne sont pas déterminés avec toute la rigueur théologique; et de l'autre, si Fénelon voulait en effet, comme il le prétendit plus tard, que ces cinq amours désignassent réellement cinq états d'amour, ce qui revenait à dire cinq classes d'âmes distinguées par l'acte d'amour le plus ordinaire dans chacune d'elles, il ne fallait pas qu'aussitôt après cette division, Fénelon, combinant d'une façon différente les cinq amours et partageant, pour ainsi dire, en deux le

quatrième, distinguât trois espèces de justes sur la terre : la première, des justes où l'amour de préférence pour Dieu, quoique dominant, est encore mélangé de crainte pour l'intérêt propre, ce qui veut dire, autant qu'on en peut juger par ces expressions si peu précises, encore mélangé du premier et du deuxième amour; la seconde, des justes où l'amour de préférence est encore mélangé d'espérance pour l'intérêt propre, c'est-à-dire du troisième amour; la troisième enfin, des justes parfaitement désintéressés. Cette division, qui, dans la pensée de Fénelon, correspondait à celle que les Spirituels des divers âges ont toujours faite des *esclaves*, des *mercenaires* et des *enfants*, et de la *vie purgative*, *illuminative et contemplative*, eût-elle été bonne en elle-même, nuisait à l'autre, parce qu'elle détournait l'esprit vers d'autres objets.

Mais comme s'il n'y avait pas déjà assez d'embarras et d'obscurité dans son système, Fénelon (article v) revient tout d'un coup à sa première division, en distinguant, d'après St.-François de Sales, deux états différents pour les âmes justes : le premier, celui de la sainte résignation, où l'âme soumet et subordonne ses désirs intéressés à la volonté de Dieu, qu'elle préfère à son intérêt; le deuxième, celui de la sainte indifférence, où l'on ne veut plus rien pour soi par le motif de son propre intérêt, où l'on ne veut même le salut que comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui.

Fénelon arrive ainsi par degrés à un état d'amour pur qui exclut l'Espérance, au sacrifice absolu de la béatitude éternelle dans les dernières épreuves, à l'indifférence plus que stoïque des parfaits pour leur avancement spirituel et pour l'exercice distinct des vertus.

Une autre erreur plus grave, qui ne tenait pas au premier plan des cinq amours, c'est que, grâce à la similitude que Fénelon avait pris soin d'établir (art. xx et suiv.) entre ses deux amours justifiants et les trois degrés de la vie spirituelle, renouvelés des anciens mystiques, le pur amour se trouvant confondu avec la contemplation, comme tous les Fidèles ne sont pas appelés à ce degré parfait de l'oraison, il suivait nécessairement que tous les Fidèles ne sont pas appelés à la perfection, ce qui était une hérésie formelle.

Fénelon n'évitait pas beaucoup mieux la plupart des excès de la nouvelle spiritualité. La description qu'il faisait des caractères de la contemplation et de l'état des âmes arrivées à l'indifférence, vivant du pur amour, et vraiment transformées, malgré toutes les précautions du raisonnement, malgré les restrictions les plus fortes qu'il apportait à chaque proposition hardie, malgré la froideur affectée du style et l'obscurité des termes, induisait les âmes à une sorte de fanatisme, au fanatisme, si l'on veut, de la perfection, mais qui, en prétendant purifier l'oraison de toutes les créations de l'imagination, allait jusqu'à retrancher de l'état d'oraison la plus parfaite la vue de Jésus-Christ (art. xxvii et suiv.), qui, sous prétexte de purifier l'amour de toute réflexion, de tout mouvement intéressé, de tout propre effort, allait jusqu'à immobiliser l'âme sous la main de Dieu. « L'âme paisible, et également souple » à toutes les impulsions les plus délicates de la » grâce, est comme un globe sur un plan, qui n'a » plus de situation propre et naturelle. Il va égale- » ment en tout sens, et la plus insensible impul- » sion suffit pour le mouvoir. En cet état, une âme » n'a plus qu'un seul amour, et elle ne sait plus » qu'aimer. L'amour est sa vie; il est comme son

» être et comme sa substance, parce qu'il est le » seul principe de toutes ses affections. Comme cette » âme ne se donne aucun mouvement empressé, » elle ne fait plus de contre-temps dans la main de » Dieu qui la pousse. Ainsi, elle ne sent plus qu'un » seul mouvement, savoir, celui qui lui est im- » primé (article XXX). »

Il faudrait citer des articles entiers pour bien faire sentir la fatale préoccupation sous laquelle a été composé ce livre. Non-seulement les *articles faux* sont illusoires pour prévenir l'erreur, en ce sens qu'ils mettent simplement en évidence des excès monstrueux qui ne sont soutenus par personne, mais les *articles vrais* eux-mêmes se contredisent presque perpétuellement ; ils portent la marque de l'hésitation, je dirai plus, de l'agitation et de la perplexité de l'auteur, et en même temps, toutefois, de sa détermination bien arrêtée d'insinuer les idées nouvelles. On rend hommage à la vérité, mais c'est en plaidant pour l'erreur. On respecte ces mystères de l'humanité du Sauveur, « qui sont l'objet » distinct de l'adoration des Anges dans le ciel ; » mais c'est de manière à détourner les hommes de la contemplation de ces divins mystères. De dessous le raisonnement et du fond le plus intime du discours, sort à chaque ligne un accent par lequel se trahit la pensée qui a inspiré le livre. Le lecteur sérieux ne s'arrête pas à la superficie des idées, il va droit au cœur de l'écrivain ; il lui arrache le masque de la doctrine et voit à nu l'hérésie.

Il ne faut donc pas être surpris de la fâcheuse impression que causa le livre des *Maximes*. On dut voir avec étonnement que, dans un ouvrage qui prétendait servir de règle entre les deux excès de ceux qui condamnaient tout et de ceux qui approuvaient tout chez les mystiques, on ne s'était pas plus

inquiété de poser des principes solides. M. de Chartres, le premier, représenta à Fénelon la crainte où tout le monde était, qu'il n'introduisît dans l'Eglise une nouveauté choquante, s'il faisait passer sa classification des cinq amours, dont le cinquième, étant absolument désintéressé, ne paraissait pas être compatible avec l'Espérance.

C'était déjà un grand malheur que, dans un livre destiné à être comme le manuel de la perfection, Fénelon eût donné prise sur une matière aussi grave. Il ne fallait pas beaucoup de théologie pour être alarmé du peu de soin qu'on avait pris dans les *Maximes* de donner à une vertu théologale la place qui lui convient dans l'état de perfection. On aurait facilement admis, s'il s'était agi de pures définitions, et non d'états habituels, que Fénelon eût donné une place inférieure à l'Espérance. Que l'Espérance seule ne justifie pas, qu'elle soit au-dessous, quoique voisine de la Charité, selon le mot de St.-Paul, *hæc tria sunt, prima verò Charitas*, c'est une vérité reçue de tous les théologiens. Mais Fénelon, en établissant entre le troisième et le cinquième amour un amour intéressé où l'Espérance était pourtant subordonnée à la Charité, montrait bien qu'il retranchait absolument l'Espérance de l'état de pur amour.

Fénelon répondit à l'évêque de Chartres. Nous savons déjà que cette réponse, qui satisfit l'évêque de Chartres, non point sur le livre des *Maximes*, mais sur la doctrine de Fénelon, ne satisfit point également Bossuet (1).

---

(1) Voyez Fénelon, *Première réponse aux difficultés de M. de Chartres*, t. IV, p. 119. Voyez aussi l'*Instruction pastorale de M. de Chartres*, t. VII. Dans cette instruction *fort bien composée* de l'aveu de Fénelon et qui, selon St.-Simon, fut estimée l'*ouvrage le plus solide* de la controverse, le Prélat démontrait péremptoirement que l'explication du système ne convenait pas avec le système.

Voyez en outre Bossuet, *Réponse d'un Théologien pour M. de Chartres*, t. XXX, p. 245.

Fénelon commençait par donner les définitions de la Charité et de l'Espérance, qui étaient admises dans l'école, et que Bossuet lui-même reconnaissait inattaquables, quoiqu'elles ne fussent point conformes à son opinion personnelle.

« Je crois, disait Fénelon, 1.° que l'acte de » Charité n'a pour objet que la bonté ou perfection » de Dieu en lui-même; 2.° que l'Espérance le » regarde dans sa bonté relative à nous. L'Espérance, » seule et sans charité, est l'amour, le désir et » l'attente de mon souverain bien, en tant que mien. » Son objet formel est mon souverain bien, en tant » que mien, *bonum mihi conveniens*. L'objet formel » est le motif et la raison précise de vouloir la » chose. Ainsi, le *bonum mihi* est mon motif et » ma raison précise de vouloir ce que je veux, » quand j'agis par le motif propre de l'Espérance. » Le *bonum mihi* s'appellera, si l'on veut, mon » intérêt; en ce sens, mon intérêt est le motif » propre dans l'Espérance. »

En admettant même, avec Fénelon, que ces définitions fussent parfaitement justes, l'embarras était d'expliquer comment l'intérêt, motif propre de l'Espérance, peut se trouver dans l'état habituel d'amour pur, que Fénelon appelait désintéressé. Fénelon, à ce qu'il paraît, ne crut pas d'abord cet embarras sérieux. Il donna deux explications à M. de Chartres : « D'abord, l'état habituel que je veux » établir, disait-il, n'est qu'habituel; il n'est point » invariable, inaltérable, ni entièrement uniforme. » La plupart des actes sont de pur amour; mais » des actes d'Espérance peuvent s'y glisser. » Ce n'était pas résoudre la difficulté. Car, d'après cette explication, l'Espérance n'étant plus absolument nécessaire, n'étant, pour mieux dire, que tolérée dans le cinquième amour, dont on craint qu'elle ne

détruise la perfection, on peut concevoir et l'on doit souhaiter un état tellement parfait qu'il n'y ait plus d'Espérance.

Pour prouver encore mieux qu'il avait bien entendu ne pas retrancher l'Espérance aux âmes qu'il plaçait dans l'état d'amour pur, Fénelon rappelait ce qu'il avait dit, en effet, de cet état, qu'il subsiste même avec les péchés véniels, et que les âmes qui y sont parvenues peuvent être obligées de recourir aux motifs les plus intéressés, « ce qui va jusqu'à la » crainte servile, sans que l'état cesse, mais seule- » ment il varie. » Les défenseurs de l'Espérance pouvaient-ils se contenter de cette tardive et honteuse réparation, qui réduisait une vertu théologale au rang de la crainte servile et même des péchés véniels ? Fénelon semble avoir prévu cette objection ; car il avertit que, puisqu'il a dit que cet état de pur amour n'était ni fixe, ni invariable, c'est que, outre les choses qui pourraient le détruire ou l'altérer, il y avait des actes qui le variaient sans le détruire ni l'altérer. Le faible de cette explication est de ne reposer que sur des mots. Il ne s'agissait pas de savoir ce que supposent ces termes *ni fixe*, *ni invariable*, mais de concilier ce qui semblait inconciliable, en prenant à la rigueur, comme Fénelon, les définitions scolastiques, c'est-à-dire la recherche de son intérêt avec le désintéressement.

L'explication laissait donc subsister la difficulté dans toute son étendue. Dans le système de Fénelon, un état d'amour pur, qui n'est ni fixe, ni invariable, est tout simplement absurde ; car on ne voit plus de raison pour faire un quatrième état justifiant, distinct de l'état parfait, ou plutôt pour n'en pas faire dix, vingt, autant qu'on voudra, selon qu'on les supposera moins fixes et moins invariables.

La seconde explication, quoique reposant sur des

subtilités scolastiques, était cependant plus solide : « Je n'ai pas retranché l'Espérance du cinquième » amour, disait Fénelon; je veux seulement, selon » le XIII.e article d'Issy, que l'Espérance y soit *commandée par la Charité ;* c'est dans ce sens que j'ai » dit (art. XI) : Dans ce dernier état, on ne perd jamais ni la crainte filiale, ni l'espérance des enfants » de Dieu, quoiqu'on perde tout motif intéressé » de crainte et d'espérance. » Il ne faut pas confondre, ajoutait Fénelon, l'objet formel avec la fin dernière de l'Espérance. L'objet formel de l'Espérance, ou motif ou raison précise de vouloir, c'est l'intérêt de la béatitude. La fin dernière de l'Espérance, raison supérieure de vouloir, c'est la gloire de Dieu. « C'est sur ce principe, disait-il, » que j'ai démontré, dans mon article IV, que, » dans l'état habituel du plus pur amour, l'Espérance, loin de se perdre, se perfectionne et » conserve sa distinction d'avec la Charité ; afin » que l'Espérance demeure véritablement distinguée » de la Charité, il n'est pas nécessaire qu'elles aient » des fins différentes ; au contraire, pour être » bonnes, elles doivent se rapporter à la même fin. » Il n'y a aucune confusion du côté de l'objet qui » spécifie les vertus ; il n'y en a que du côté de la » fin, et cette confusion y doit être ; elle n'altère » en rien la spécification des vertus. » Bossuet n'aurait pas répugué à parler ainsi ; il redoutait encore moins que Fénelon la confusion des motifs, en tant que fin dernière, lui qui donnait à la Charité et à l'Espérance pour objet commun Dieu béatifiant, absent dans l'Espérance, présent dans la Charité. « L'unique difficulté qui reste, poursuivait Fénelon, » est d'expliquer comment une âme, pleinement » désintéressée, peut vouloir Dieu en tant qu'il est » son bien.... N'est-ce pas revenir à un motif d'in-

» térêt propre?.... Il est aisé de répondre que le » plus pur amour ne nous empêche jamais de » vouloir, et nous fait même vouloir positivement » tout ce que Dieu veut que nous voulions. Dieu » veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon » bien, mon bonheur et ma récompense. Je le veux » formellement, sous cette précision; mais je ne le » veux point par ce motif précis qu'il est mon bien. » L'objet et le motif sont différents. L'objet est » mon intérêt; mais le motif n'est point intéressé, » puisqu'il ne regarde que le bon plaisir de Dieu. » C'est en prenant le pur amour dans ce sens que les amis de Fénelon, à Rome, s'engageaient à écrire pour lui dans les termes de l'école [1]. Et si Fénelon n'avait eu à défendre que l'idée du pur amour, il est vraisemblable qu'il aurait réduit Bossuet au silence. Malheureusement, il y avait à sauver autre chose dans son livre que la distinction théologique de la Charité et de l'Espérance; il y avait à sauver la distinction de deux états d'amour justifiant, qui répondissent aux deux états d'oraison.

La scolastique offrait, sans doute, assez de ressources à Fénelon, par ses subtilités, pour distinguer un état où l'Espérance est commandée, excitée par la Charité, d'un état où l'Espérance est un motif qui excite au contraire la Charité. Mais, d'une part, il lui aurait fallu abandonner son livre, où il n'y avait pas un mot de cette distinction, comme le remarquèrent M. de Chartres et Bossuet [2]; et, d'autre part, il n'était pas difficile de montrer ce qu'il y avait de vain, soit à laisser subsister nominalement

(1) Voyez Bossuet, *Rép. d'un Théolog.* pour M. de Chartres, t. XXIX, p. 246.

(2) Voyez l'*Instruction pastorale de M. de Chartres*, et surtout Bossuet, *Quæstiuncula de actibus à Charitate imperatis*, t. XXIX, p. 384.

dans le cinquième amour une espérance qui n'excitait pas, soit à prétendre que le quatrième amour, où, en fin de compte, le désir de l'intérêt propre, c'est-à-dire de la béatitude, est soumis à celui de la gloire de Dieu, différait essentiellement du cinquième amour.

Nous voyons, en effet, par la *Réponse aux Vingt questions* (1), que telle était l'impasse dans laquelle Bossuet voulait pousser Fénelon : ou le cinquième amour est une chimère, puisqu'il détruit l'Espérance, ou il est une superfluité, puisqu'il ne renferme rien qui ne soit déjà dans le quatrième. Si Bossuet n'envoya pas cette réponse à Fénelon, c'est qu'il le voyait déjà hésiter sur l'explication qu'il donnerait de son système, et que l'ayant prié, avant de s'engager dans une discussion qui pouvait être sans fin, de vouloir bien définir certains termes de son livre, il apercevait déjà une nouvelle explication qui lui faisait craindre d'être attiré sur un terrain où son ennemi, par ses fuites et ses déguisements, se rendrait insaisissable.

Fénelon, dans la première des *Vingt questions* demandait à Bossuet : « N'est-il pas vrai que tout » le système de mon livre se réduit à exclure du » cinquième état d'amour les actes intéressés, sans » jamais exclure les actes désintéressés de toutes » les vertus distinctes ? » Bossuet arrêtait aussitôt Fénelon, et lui reprochait de n'avoir pas établi dans son livre de distinction entre les actes intéressés et les actes désintéressés des vertus, si ce n'est celle du *bonum in se* et du *bonum sibi*, pour spécifier le motif précis de l'Espérance. C'est pour cela que, dans la première de ses *Quatre questions* préalables, Bossuet demanda à Fénelon de définir l'intérêt

(1) Voyez Bossuet, *Correspondance sur le Quiétisme*, lettre à l'abbé Bossuet, 1.er juillet 1697.

propre, qui formait dans son livre une équivoque perpétuelle, et laissait supposer que, quand il parlait de sacrifier l'intérêt de la béatitude, il s'agissait de sacrifier la béatitude elle-même.

Fénelon demandait ensuite à Bossuet : « N'est-il » pas vrai qu'on n'a jamais eu d'autre idée du » désintéressement que celle que nous donne le pur » amour de Charité, par lequel nous aimons Dieu » pour lui-même, nous et notre prochain pour lui » seul? » Bossuet approuvait cette définition de l'amour désintéressé, mais il remarquait qu'il n'est plus le même que dans le livre.

Le dissentiment de Fénelon avec Bossuet éclatait à la troisième question: « N'est-il pas vrai, disait » Fénelon, qu'on n'a jamais eu d'autre idée de l'in- » térêt propre que celle d'un amour particulier de » nous-mêmes, par lequel nous nous désirons le bien » autrement qu'à notre prochain, en sorte que cet » amour ne vient pas de pur amour pour la gloire » de Dieu, mais qu'il est tout au plus soumis à » l'ordre, ce que saint Bernard appelle cupidité sou- » mise, *quæ à superveniente Charitate ordinatur ?* » Avant de s'engager dans une discussion, Bossuet, qui redoutait quelque piége sous ce terme nouveau de cupidité soumise, supplia Fénelon de le définir, et de dire comment il entendait « qu'on ne se dé- » sire pas le bien autrement qu'on le désire au pro- » chain, et qu'on ne se désire aucun bien que par la » Charité, comme au prochain. » La *Réponse* de Fénelon aux *Quatre questions* de Bossuet reposait tout entière sur cette nouvelle invention de la cupidité soumise; le mot seul était changé. Comme le sens que Fénelon prétendait y avoir été attaché par saint Bernard était contesté, la cupidité soumise devenait un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, différent de l'amour de Charité, par lequel, Dieu étant le

lien qui nous attache à nous, comme il nous attache au prochain, nous ne nous aimons que pour l'amour de Dieu, en Dieu et pour Dieu; différent aussi de cet amour vicieux et déréglé par lequel l'homme est cher à soi par soi-même, de cet amour que l'école appelle de pure concupiscence. « Cet amour n'est » point la Charité; mais il lui est soumis, parce que » l'âme, aimant Dieu plus que soi, ne se désire plus » rien que de permis dans l'ordre de la Charité. La » Charité ne transforme point cet amour en elle, » mais elle le règle en le soumettant à la loi et en » l'empêchant de passer les bornes. Cet amour est » délibéré, car il diminue la perfection de l'état, qui » serait plus grande si le seul amour de Charité y » était exercé. Cet amour fait que certains justes sont » encore un peu mercenaires, comme parlent les » Pères, ou propriétaires, comme parlent les auteurs » de la vie spirituelle, depuis saint Bernard. Quand » cet amour ne s'exerce plus d'ordinaire délibéré- » ment, une âme en est plus parfaite. Elle passe du » degré des justes à celui des parfaits enfants. Cet » amour n'est point une cupidité vicieuse, car il est » réglé et soumis par la Charité; il est un milieu » entre la cupidité vicieuse et la Charité; il distingue » l'imperfection ou le moins de perfection d'avec le » péché; enfin, il est naturel, et par là il est dis- » tingué de l'amour surnaturel d'Espérance, aussi » bien que de la pure Charité. »

Il n'est personne qui ne soit frappé de la manière dont l'idée de Fénelon s'est peu à peu transformée. Le sacrifice de l'Espérance, que tout le monde avait vu dans le cinquième amour des *Maximes*, devient, dans la première réponse à M. de Chartres, le sacrifice de l'intérêt que nous avons à la béatitude. A ces conditions, et grâce à la distinction du motif fin dernière et du motif raison précise de vouloir, l'Es-

pérance subsiste nominalement, il est vrai, dans l'état d'amour parfait. Dans les *Vingt questions*, l'Espérance que les défenseurs eux-mêmes de Fénelon croyaient être la base du quatrième amour, est déjà remplacée par une cupidité soumise qui n'est point l'Espérance; mais cette cupidité soumise n'était elle-même qu'une transition pour arriver au grand dénouement de l'amour naturel. La *Réponse* aux *Quatre questions* proposées par Bossuet nous transporte donc à cent lieues des *Maximes;* c'est un système nouveau. Ainsi, cette discussion de quelques pages, si pleine d'obscurités, d'équivoques et de réticences, est le programme, en quelque sorte, de toute la controverse. On comprend maintenant pourquoi Bossuet refusa de conférer par écrit avec Fénélon; on conçoit aussi la pénible impression que dut faire sur cet esprit si loyal la mauvaise foi évidente de son confrère dans l'explication de son système. Bossuet devait attendre que la question fût nettement posée. Dans sa *Réponse aux Vingt questions*, nous voyons qu'il commençait par rejeter l'explication de la cupidité soumise dont parle saint Bernard, cette cupidité soumise n'étant autre chose qu'un amour de Charité pour la béatitude. Le désir de la béatitude, naturel, il est vrai, quoique non délibéré, est soumis et ordonné dès-lors qu'on met sa béatitude en Dieu, non pas en faisant, comme Fénelon, deux fins dernières de la béatitude et de Dieu, ou en regardant la béatitude comme *référible* à une autre fin, soit à Dieu, soit à nous-mêmes, mais en expliquant que l'idée de Dieu et celle de la béatitude ne diffèrent que comme le confus et le distinct.

Bossuet, qui ne se payait pas de mots sur l'Espérance, revenait sans cesse sur cette idée que l'intérêt propre est contenu dans l'état du pur amour; qu'on ne peut concevoir le *bonum mihi*, objet de l'Espérance, séparé de l'intérêt propre, à moins de

prendre une autre idée de l'amour pur que celle qui le distingue en effet de l'Espérance ; que sacrifier l'intérêt propre, c'est sacrifier le salut, ou que ce n'est qu'une subtilité, une vaine abstraction. « Si l'on n'a à sacrifier autre chose, disait-il, que » l'amour naturel qu'on a volontairement pour soi- » même, le mystère n'en est pas bien grand, puis- » qu'on a toujours tout son bien et tout son salut [1]. » L'amour naturel de la béatitude ne peut être ôté à l'homme, même au plus saint ; l'amour délibéré de la béatitude peut être ôté, mais ce n'est pas une chose si rare. Est-ce en cela que consisterait la perfection ?

Fénelon, dans une lettre à M. de Rancé (fin juillet 1697), après toutes ses variations, résumait ainsi son système : 1.° L'amour désintéressé au sommet : l'Espérance y est commandée par la Charité, en vertu du principe de la conformité à la volonté de Dieu, qui veut que nous voulions notre béatitude. L'objet formel de l'Espérance, *bonum mihi*, n'est point détruit par le motif de la Charité, fin dernière de toute vertu, *bonum in se ;* même dans les dernières épreuves, on ne sacrifie jamais, à vrai dire, l'intérêt propre du salut, mais les recherches inquiètes et empressées de cet amour naturel par rapport à l'éternité. Fénelon admettait avec Bossuet que cet amour naturel involontaire de la béatitude qui accompagne tous nos actes, même les plus délibérés, peut suivre jusque dans cet état les parfaits enfants, sans nuire au désintéressement de l'amour. 2.° L'amour intéressé, celui des justes qui sont encore un peu mercenaires ou propriétaires, en qui l'amour naturel de nous-mêmes, délibéré et

(1) Le Père Lami soumettait à Fénelon, dans une lettre bienveillante, les mêmes difficultés que Bossuet. Voir Fénelon, *Correspondance sur le Quiétisme*, 15 octobre 1697.

volontaire, imparfait par conséquent, mais soumis à l'ordre de la Charité, et par conséquent n'étant pas péché, nuit à la volonté et empêche la pureté de l'amour. Quand la volonté triomphe de cet amour naturel, on devient parfait enfant. 3.° Cupidité vicieuse, pure concupiscence. Ce motif, tout mauvais qu'il est, peut être utile, en ce qu'il fait le contre-poids des passions.

Voici, au contraire, comment Bossuet résumait le système de Fénelon : 1.° L'amour pur au sommet, un amour où l'Espérance n'est conservée que nominalement, mais de fait elle est supprimée, puisqu'elle n'est plus motif. C'est en vain qu'on répond que le salut n'est pas sacrifié dans cet état, mais l'intérêt propre au salut. Ce sont des subtilités, qui encore ont été imaginées après coup, car il est visible que, dans le livre, les termes de béatitude, de propre bonheur, d'intérêt propre, sont employés indifféremment l'un pour l'autre, comme on le fait naturellement dans le langage ordinaire. 2.° Le quatrième amour, appelé mal à propos intéressé, puisque le désir de la béatitude y est, en définitive, subordonné à la gloire de Dieu, renferme toute la perfection. Le livre serait soutenable si le cinquième amour était supprimé et que le quatrième fût appelé l'état parfait. Encore ne faudrait-il pas recourir à l'explication d'un amour naturel délibéré, dont il n'est pas fait mention dans le livre, et qui est en lui-même une nouveauté, mais rendre à l'Espérance, vertu théologale et par conséquent surnaturelle, ce qui ne doit appartenir qu'à l'Espérance, c'est-à-dire l'intérêt propre par rapport au salut, le désir de la béatitude, laquelle n'est rien autre que Dieu lui-même, mais Dieu béatifiant.

Bossuet, on le voit, repoussait non-seulement le système tel qu'il ressortait du livre, mais les expli-

cations de Fénelon. Tandis que les autres adversaires du Prélat se bornaient à condamner le système des *Maximes*, et à constater les variations de la défense, Bossuet se disposait déjà à suivre Fénelon jusque sur le terrain nouveau où il s'était placé, et à vider la question au fond.

La manœuvre de Fénelon n'en n'était pas moins très-habile. Par cette substitution de la cupidité soumise, puis de l'amour naturel à l'intérêt propre, il faisait deux choses à la fois : d'abord, il se rapprochait de ses adversaires en restituant, du moins apparemment, l'Espérance dans l'état du pur amour, d'où l'on prétendait qu'il l'avait bannie, et en expliquant que par le sacrifice de l'intérêt propre il n'entendait que le sacrifice de l'amour naturel du salut, jamais le désir surnaturel, qui est proprement l'Espérance ; ensuite il protégeait l'endroit le plus faible de son système, la distinction du quatrième et du cinquième état.

Fénelon sentit le profit qu'il pouvait tirer de ce terme d'*amour naturel*, jeté comme à la traverse, et qui remettait en question les sujets graves et obscurs de la nature et de la grâce, si long-temps débattus et encore controversés parmi les théologiens. Il espérait que le texte de son livre pourrait disparaître dans cette confusion. D'ailleurs Fénelon fut assez imprudent, ou assez bien inspiré, comme l'on voudra, pour ne pas consulter ses amis. Ceux qui étaient prêts à défendre son livre d'après les termes de l'école, furent surpris et alarmés de voir intervenir dans la question de l'amour de Dieu un *amour naturel* de la béatitude, dont ils ne voyaient pas trace chez les Pères. Ils ne savaient pas les ressources que Fénelon devait trouver dans son génie ; ils ignoraient surtout les tendances secrètes de cet esprit novateur et hardi, embarrassé dans les entraves

de la scolastique et brûlant de bouleverser les anciennes limites de la théologie et de la philosophie. Chercher, à l'exemple des mystiques, à renouer des traditions cachées, interrompues, ou, ce qui revenait au même, secouer le joug de la tradition reçue, tout en faisant sonner bien haut son respect pour les définitions de l'école ; dans une question de pure théologie, raisonner avec des idées purement philosophiques ; à propos de perfection chrétienne, soulever, sans paraître y toucher, la grave et compromettante question du mérite du sang de Jésus-Christ, et prétendre en un sens que l'homme peut par sa nature désirer la béatitude et par conséquent faire son salut, n'était-ce pas, comme le disait Bossuet, mettre en cause le Christianisme lui-même ?

Fénelon revint, quelques années après, de cette voie dans laquelle sa nature l'entraînait. On le voit dans ses derniers écrits, les plus beaux qui soient sortis de sa plume, particulièrement attaché à prévenir les dangers d'une philosophie indépendante dont le goût s'introduisait. Il ne craint pas de dire même, avec raison peut-être, mais assurément avec quelque ingratitude, lui qui avait écrit le *Traité de l'Existence de Dieu* (1), que, tout en professant la plus haute estime pour l'esprit de Descartes, « il » voyait beaucoup d'erreurs et d'opinions trop har- » dies découler des principes de ce philosophe. » Qui aurait pu reconnaître, à ce langage, celui à qui Bossuet reprochait de porter dans la dévotion une *métaphysique vaine et outrée*, d'élever les *nouveautés d'une raison superbe* contre l'*antiquité de la tradition ;* enfin, de *méconnaître la nécessité de la rédemption*, c'est-à-dire de saper les fondements du Christianisme ?

(1) Voyez les *Quatre lettres sur la religion*, sur l'idée de l'infini, et la *Réfutation du système du Père Malebranche.*

Bossuet, qui, suivant l'usage des Pères, sans négliger la philosophie, la séparait avec un soin si scrupuleux de la théologie et ne la considérait que comme un accessoire et un développement, ou comme un auxiliaire qu'on pouvait employer, n'aurait pas traité aussi sévèrement celui qui avait été, en philosophie, son maître et le maître de Fénelon, comme de tous les grands esprits du siècle. Mais, à l'époque de la controverse du Quiétisme, Fénelon, sans s'en douter peut-être, sans se rendre à lui-même un compte exact de la situation de son esprit, favorisait jusqu'à un certain point ce goût d'indépendance qui porte l'esprit humain à secouer le joug de l'autorité et à raisonner indiscrètement sur tout ce qu'il doit croire, même en matière de religion.

Aussi, tout le monde a porté le même jugement sur les rôles contraires qu'ont joués Bossuet et Fénelon dans cette célèbre controverse. Les philosophes eux-mêmes ont reconnu que Bossuet avait bien senti le danger de la situation et le coup qui était porté au cœur du Christianisme; leur admiration redouble quand ils voient que, sans partir des mêmes principes qu'eux, Bossuet a su, en défendant les véritables intérêts de la religion, défendre aussi ceux du bon sens et de la raison.

Bossuet, tout en acceptant le débat avec toutes ses conséquences, ne voulait pas le laisser diriger par Fénelon; il consentait bien à passer sur le terrain où venait de se placer son adversaire, mais il ne lui permettait pas de prendre l'offensive, ni de donner le change aux esprits sur le véritable objet de la controverse.

Il ne perdit donc pas de temps à répondre à *quatre questions nouvelles* que lui adressait Fénelon; non pas qu'elles l'eussent embarrassé, mais ce n'était pas encore le moment d'y répondre. Fénelon lui deman-

dait des définitions exactes de la Charité et de l'Espérance; en quoi consiste précisément la supériorité de perfection qu'on doit trouver dans la Charité? L'acte de Charité est-il, comme le prétend Bossuet, un acte dont on ne puisse jamais arracher le motif de notre propre béatitude? La béatitude est-elle la seule raison d'aimer, *qui ne s'explique pas d'une autre sorte?* Si Bossuet eût répondu à ces questions, le public aurait pu croire qu'il s'agissait, entre les deux Prélats, de savoir si l'on devait aimer Dieu pour soi-même ou pour lui. Or, ce n'était pas la question. Qu'importait la distinction de la Charité et de l'Espérance? Fénelon avait à justifier la distinction du quatrième et du cinquième amour.

Fénelon insistait aussi pour que Bossuet lui expliquât certains termes des Pères qui ont distingué les justes moins parfaits ou mercenaires et intéressés, des justes plus parfaits, des parfaits enfants: « A moins » de prétendre que les Pères et les Saints des der- » niers siècles ont mis le plus ou le moins de per- » fection des justes dans un désintéressement chi- » mérique, il faut trouver quelque chose de réel et » de délibéré qui fasse cette différence précise entre » les justes. » Ces actes si célèbres de Moïse et de St.-Paul, par lesquels le premier demandait d'être effacé du livre de la vie, le second d'être anathème pour ses frères, n'étaient-ils que de *pieux excès* qui ne signifiaient aucun désintéressement réel au-dessus du commun des justes? Le plus ou moins de désintéressement, en quoi précisément consiste-t-il?

On ne peut douter, après ce que nous avons vu, que Bossuet ne fût prêt à répondre à toutes ces questions; mais, pour être parfaitement comprise, sa réponse demandait une exposition étendue de tout un système sur la perfection. Or, ce n'était pas à lui d'expliquer sa pensée, après surtout qu'il l'avait

fait si ouvertement dans son *Instruction sur les états d'oraison*, qui attendait encore les critiques.

Enfin, il y avait un autre point sur lequel Fénelon pressait Bossuet de se déclarer : « N'admettait-il » aucun milieu entre la cupidité vicieuse et la cha- » rité ? Ne pouvait-on s'aimer et aimer son prochain » d'un amour naturel et délibéré, qui n'est ni la Cha- » rité, ni la cupidité vicieuse ? Toute imperfection » est-elle péché ? N'y a-t-il aucune affection ni aucun » intérêt qui soient permis sans être commandés ? » Fénelon avouait que tout son système était à rejeter s'il n'y avait pas ce milieu et si ce milieu n'était pas l'amour naturel, cet amour qui fait les justes mercenaires. Cette question, par laquelle Fénelon poussait audacieusement Bossuet aux conséquences des Luthériens et des Jansénistes, resta sans réponse comme les deux premières. Au lieu d'y répondre, Bossuet adressa à Fénelon un mémoire qu'il publia dans la suite, sous le titre de *Premier écrit sur les Maximes des Saints*. C'était en quelque sorte son ultimatum. Dans cet écrit, il présente en raccourci à Fénelon tout ce qu'on trouve à reprendre à son livre et à ses explications. Il lui fait envisager de près toutes les difficultés de sa situation. Les conférences de vive voix peuvent encore empêcher un éclat terrible. Deux heures suffiraient pour le convaincre de ses erreurs, s'il apportait à cette conférence la ferme résolution de reconnaître ses fautes devant l'évidence et de s'humilier. « Nous travaillons, di- » sait Bossuet en terminant, pour la gloire de l'au- » teur, par l'humble désaveu que nous lui deman- » dons; c'est ce qu'on attend de sa magnanimité et » de l'amour qu'il a pour l'Eglise. Il a tant de rares » talents qu'il fera bientôt pardonner et oublier tout- » à-fait un court éblouissement qu'il aura reconnu » lui-même. Plus il y apporte de difficultés, plus il

» retarde sa gloire et plus il fait révoquer sa sincérité » en doute. »

Le sort en était jeté. Fénelon, fier et obstiné par caractère, et craignant, avec raison peut-être, d'avilir par une rétractation sa dignité d'Archevêque, se raidit de toutes ses forces contre un adversaire insolent, qui cherchait à lui imposer par son autorité, dans une matière qu'il avouait lui-même n'avoir jamais étudiée avant l'examen des livres de M.me Guyon.

Si l'amour pur est désintéressé, disait Fénelon, ce n'est pas qu'il sacrifie l'Espérance, c'est-à-dire le désir surnaturel de Dieu comme souverain bien, mais l'amour naturel, c'est-à-dire une attache humaine pour la béatitude. Cet attachement humain est ce qui empêche la charité du quatrième état d'être pure, ce qui diminue la perfection des actes de charité et des autres vertus.

Fénelon prévoyait bien qu'on lui reprocherait d'avoir fait la nature capable en un sens de justifier. Il prévenait donc que, s'il appelait encore Charité une Charité dont le principe est l'amour naturel et délibéré que nous avons pour le bonheur, ce n'est pas qu'il voulût élever une vertu naturelle contre une vertu théologale; non, mais il prenait *charité* et *cupidité* dans le sens de St.-Augustin, qui appelle *charité* tout amour de l'ordre, et *cupidité* tout amour de soi. Or, comme l'amour du quatrième état est soumis à l'ordre, il mérite en ce sens le nom de Charité. L'Espérance, au contraire, toute surnaturelle qu'elle est, et quoique tendant à Dieu dans tous ses actes, même les plus informes, comme à notre souverain bien, peut se trouver dans un état de péché, c'est-à-dire dans un état qui n'est point soumis à l'ordre. Par cette définition de la Charité et de la cupidité, dont Bossuet se fût, je pense, accommodé

dans certaines circonstances où elle aurait servi à expliquer les vrais principes de la grâce, Fénelon espérait prévenir l'émotion qu'allait causer dans l'école un amour inférieur à la Charité pure, quoique étant Charité, c'est-à-dire une deuxième espèce de Charité. Tel était, en effet, l'amour naturel dans le système de Fénelon. C'était l'humanité s'élevant par elle-même jusqu'à Dieu, s'unissant à Dieu par son propre effort, par sa propre industrie et, par conséquent, sans le secours de la grâce, puisqu'elle trouvait le principe de l'amour en son activité et en sa volonté propre et délibérée de chercher en Dieu son bien. Et l'amour pur, c'était l'humanité; non plus s'élevant à Dieu, ce qui suppose un propre effort, un soutien humain, comme disait Fénelon; non pas davantage élevée à Dieu *comme de main souveraine*, et par ce coup de la grâce que Bossuet réservait pour certains cas extraordinaires, mais restant unie avec Dieu par un acte continu de Charité qui renfermait implicitement tous les actes des vertus distinctes, c'est-à-dire plongée dans une douce et inaltérable quiétude, en parfaite conformité avec la volonté de Dieu, ou plutôt entièrement transformée et vivant de la vie même de Dieu. Dans cet état d'amour pur où l'on cherchait à sauver, à force de subtilités, les vertus chrétiennes, et, avant toutes les autres vertus, l'Espérance, plus de réflexions, plus de retours sur soi-même, mais le mépris et l'indifférence la plus absolue pour tout ce qui est un intérêt humain. De là cet acquiescement pur et simple à la volonté de Dieu; de là le sacrifice absolu, non point de la béatitude, ce qui serait contraire à la volonté signifiée de Dieu, mais de l'affection naturelle pour la béatitude, c'est-à-dire de l'intérêt propre, de cette cupidité qui reste encore dans le quatrième amour, quoiqu'il soit soumis à l'ordre. De là, enfin, cette indifférence sur

les vertus, non point en tant qu'elles sont l'accomplissement de la volonté de Dieu, ce qui serait une impiété et une horreur, mais en tant qu'elles sont pour l'homme un mérite et un droit à la récompense promise.

L'explication de l'amour naturel, quoi qu'en ait dit Bossuet, quoi qu'en aient dit les amis eux-mêmes de Fénelon, consolidait le système des *Maximes ;* elle fournissait en quelque sorte des matériaux pour faire un quatrième amour ; elle rétablissait, au moins en apparence, la progression nécessaire pour conserver la distinction des justes parfaits et des imparfaits. L'amour naturel, joint aux actes commandés par la Charité, enlevait au système le vernis de quiétisme qu'il avait encore dans les *Maximes*. Une fois assuré de sauver l'Espérance dans l'état de pur amour par les actes commandés, et de sauver son quatrième amour par l'amour naturel, Fénelon put hardiment prendre l'offensive, et profiter des avantages d'une cause qui semblait faire honneur à la fois à l'humanité et à Dieu.

Telle fut, en effet, la position que prit Fénélon dans sa fameuse *Lettre à un ami.* Bossuet se crut obligé de défendre la pureté de sa doctrine au sujet du désintéressement de l'amour. C'était pour Fénelon un grand point de gagné, que d'avoir réduit cette autorité, jusque là souveraine, à compter avec lui pour la doctrine.

Au reste, la réponse de Bossuet à cette attaque soudaine et hardie fut décisive : « On a accoutumé » les Chrétiens à ne rechercher Dieu que par intérêt ; mais qui les y a accoutumés ? s'écriait Bos» suet, sous le voile du docteur anonyme. Ce n'est » pas du moins M. de Meaux, qui s'est attaché, dans » son livre sur les *états d'oraison*, à montrer par » l'Ecriture, par les saints docteurs et surtout par

» St.-Augustin, que l'amour qu'on avait pour Dieu
» comme objet béatifiant présupposait nécessaire-
» ment l'amour qu'on avait pour lui à raison de
» la perfection et de la bonté de son excellente
» nature; sans quoi la Charité même, destituée de
» son objet principal, comme parle l'école, et es-
» sentiel, ne subsisterait plus. On défend aux âmes
» les plus avancées de servir Dieu par le pur motif
» par lequel on avait jusqu'ici souhaité que les pé-
» cheurs revinssent de leur égarement, c'est-à-dire
» la bonté de Dieu infiniment aimable. Qui le dé-
» fend? En vérité, il est bien étrange de se vouloir
» donner le mérite de souffrir pour la défense du
» pur motif de l'amour, en lui imaginant des en-
» nemis; on veut encore, et l'on voudra toujours,
» que le pécheur revienne de son égarement par le
» motif de la bonté de Dieu, parfaite en elle-même.
» Mais, ajoutait Bossuet, on ne croit pas déroger à
» la pureté de ce motif, d'y ajouter avec David:
» Louez le Seigneur parce qu'il est bon, parce que
» sa miséricorde est éternelle. Si ce motif dégra-
» dait la pureté de l'amour, Jésus-Christ ne l'aurait
» pas proposé à celle à qui il remettait beaucoup de
» péchés, parce qu'elle avait beaucoup aimé. Le
» concile de Trente a défini que le motif de la ré-
» compense, loin d'affaiblir la Charité, au contraire
» la rendait plus parfaite; et cela, non-seulement
» dans les justes du commun, mais dans les justes
» les plus parfaits, comme Moïse et David. Le motif
» de la gloire de Dieu et le motif de la récompense,
» loin de s'affaiblir ou de s'exclure l'un l'autre, sont
» subordonnés l'un à l'autre. La Charité et l'Espé-
» rance ont des motifs spécificatifs qu'on peut et
» qu'on doit séparer spéculativement; mais cette
» séparation ne se fait que par la pensée, pendant
» que, réellement et dans la pratique, on s'aide de

» tout ; et celui-là est le plus parfait qui aime le plus,
» par quelque motif que ce soit. »

Bossuet accordait bien à Fénelon cette définition de la Charité, « que c'est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en Dieu, » mais c'était à deux conditions : la première, que cette définition est celle de la Charité qui se trouve dans tous les justes ; la seconde, que l'indépendance attribuée à la Charité, loin d'exclure le motif de la béatitude, en fait au contraire un motif très-puissant, quoique secondaire dans la pratique. Ainsi Fénelon, sur le premier des deux points auxquels il réduisait la question dans sa *Lettre*, c'est-à-dire sur l'indépendance de la Charité, cherchait à donner le change aux théologiens. « Il de-
» mande comme une merveille, disait Bossuet, ce
» que personne ne lui a jamais disputé, et ce qui ne
» fait rien du tout à la question. Il ne réussit pas
» mieux, ajoutait Bossuet, dans la seconde chose qu'il
» demande pareillement qu'on lui accorde, qui est
» que, dans la vie des âmes les plus parfaites,
» c'est la Charité qui prévient toutes les autres ver-
» tus, qui les anime, et qui en commande les actes
» pour les rapporter à sa fin ; en sorte que le juste
» de cet état exerce alors d'ordinaire l'Espérance et
» toutes les vertus avec tout le désintéressement de
» la Charité même qui en commande l'exercice. Tout
» cela, dis-je, ne sert de rien, puisque c'est là non-
» seulement un parfait galimathias et une doctrine
» absolument inintelligible, mais encore une er-
» reur manifeste. Et il en donnait deux raisons :
» la première, c'est que c'est ôter l'Espérance, contre
» la parole expresse de St.-Paul, *manent tria* (I, Cor.,
» XIII, 13) ; car une espérance indépendante du désir
» de la béatitude, une espérance absolument désin-
» téressée n'espère plus ; la seconde, c'est que c'est

» mettre une espérance qui n'excite plus, contre la » définition expresse du concile de Trente : *La vie » éternelle doit être proposée comme récompense « à tous les justes* (Sess. VI, c. XI). La Charité » commande, il est vrai, l'Espérance, mais il s'en » faut bien que ce soit pour la désintéresser, c'est » pour l'exciter elle-même, *finis præcepti Charitas*. » (Timoth. I, 5.) »

Le mérite singulier de cette lettre était de réduire la contestation sur le pur amour à des termes précis, et, tout en repoussant l'espèce de défaveur qu'auraient voulu jeter sur la doctrine de Bossuet ceux qui lui reprochaient de soutenir une piété grossière et mercenaire, de faire toucher au doigt les endroits les plus faibles de ce livre des *Maximes*, dont tout le monde parlait, que peu de gens lisaient, et dont presque personne n'apercevait le défaut essentiel, qui était, en voulant surenchérir sur la perfection même déjà renfermée dans le quatrième état, de créer un état de perfection chimérique qui supprimait l'Espérance.

La *Déclaration des trois Evêques* (1), rédigée dans le même esprit que la *Lettre d'un docteur*, attestait aussi la même plume. C'était une énumération complète et sévère des principales erreurs du livre des *Maximes*. Ces erreurs ressortent de propositions extraites textuellement du livre, et de leur confrontation avec les articles d'Issy qui sont contradictoires. Nous connaissons déjà les plus importantes : 1.° la destruction de l'Espérance, hors de l'état de grâce, où elle est étouffée par la cupidité vicieuse dans ce troisième amour auquel elle donne ironiquement son nom, et dans l'état de grâce, où elle est supprimée dans le quatrième état par on ne sait quel amour naturel, et dans le cinquième état par un amour pur

(1) Voyez Bossuet, t. XXVIII.

qui la commande, mais sans lui permettre de l'exciter à son tour, c'est-à-dire d'exister; 2.° le désintéressement, qui, malgré tous les détours et les subtilités de Fénelon, revient à éluder les désirs du salut; 3.° la sainte indifférence, qui admet les désirs généraux pour toutes les volontés de Dieu que nous ne connaissons pas, même la réprobation, et qui ne veut la béatitude pour soi qu'à cause que Dieu la veut; 4.° la distinction non observée des vertus théologales et morales avec leurs motifs particuliers, par où les vertus perdent leur prix et leur éclat, et doivent infailliblement être négligées dans la pratique, la pénitence elle-même n'étant plus pratiquée comme propre justification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut.

Les Prélats signalaient beaucoup d'autres propositions qui induisaient au Quiétisme; ainsi, 1.° on affaiblissait l'utilité de la mortification et sa nécessité, « puisqu'il y a des âmes très-pures en qui la » chair est entièrement soumise depuis long-temps » à l'esprit, et en qui les effets sensibles de la con» cupiscence sont suspendus; » 2.° on renouvelait l'hérésie des Beghards en excluant de la contemplation les images sensibles, celle même de l'humanité de Jésus-Christ; 3.° on défendait aux parfaits de prévenir la grâce et de rien attendre ni de soi, ni de son industrie ou de son propre effort (1); 4.° L'absurde acte continu des Quiétistes n'était que déguisé sous ce beau « tissu d'actes si simples, si distincts, si » paisibles, si uniformes, et tellement sans secousses » qu'ils n'ont rien par où l'âme puisse les distinguer. » Les Prélats ajoutaient à cela une foule d'erreurs, de

(1) Ce reproche semble contredire celui qu'on adressait à l'amour naturel, de détruire la nécessité de la grâce. Il n'en est rien. Nous verrons plus tard que Fénelon séparait dans deux états différents ce qui devait être uni dans l'état le plus parfait, la nature et la grâce.

contradictions et de fausses interprétations des ouvrages spirituels sur l'oraison passive. Fénelon, contrairement aux articles d'Issy, et au mépris de la grande et générale vocation chrétienne, donnait cette oraison pour la perfection même, quoique les auteurs spirituels ne la considèrent que comme un moyen d'arriver à cette perfection, ou comme un don purement gratuit, qui n'est pas même justifiant puisqu'il peut se trouver avec le péché mortel. Les Prélats terminaient en rapportant plusieurs propositions isolées, telles que le terme même d'*amour intéressé*, le cas *impossible devenu possible*, où l'âme est intimement convaincue de sa réprobation, cette même âme *divisée d'avec elle-même* dans les dernières épreuves, le *trouble involontaire* de Jésus-Christ. En dernier lieu, ils reprochaient à Fénelon d'avoir cité injustement St.-François de Sales, et de n'avoir pas cité ce que le concile de Trente dit de l'Espérance; enfin, dans un sujet où il s'agissait d'enflammer les âmes de l'amour de Dieu, d'avoir gardé un profond silence sur l'amour de reconnaissance envers Dieu et envers Jésus-Christ sauveur.

La *Déclaration* ne tenait aucun compte des explications de Fénelon; d'ailleurs, eussent-elles été jugées bonnes en elles-mêmes, les Prélats se croyaient le droit de signaler les erreurs qui ressortaient naturellement du texte d'un livre répandu dans le public et proposé comme le manuel de la perfection chrétienne. Les contradictions dont fourmillait ce livre n'étaient pas, comme l'auteur aurait voulu le faire accroire, une raison de l'épargner, puisqu'elles ne faisaient que le rendre plus perfide, en permettant à l'erreur de se glisser sous le manteau de la vérité (1).

---

(1) « Supposé que mon livre renfermât les plus grossières contra-» dictions dans la même page, ils (les Prélats) devaient souhaiter

Le *Summa doctrinæ Arch. Camer.* ou *Sommaire de la doctrine*, etc., destiné à servir d'éclaircissement à la *Déclaration*, fut imprimé et publié en France à-peu-près vers le même temps que la *Déclaration* (1). (Fin septembre 1697.)

Cet écrit éclaircissait de plus en plus une question que Fénelon s'efforçait tous les jours d'embrouiller davantage. Mais il faut avouer que Bossuet y traitait avec une rigueur excessive son collègue dans l'Episcopat, celui qu'il appelait autrefois son cher ami, et que Fénelon avait quelque droit de s'étonner du procédé de Bossuet à son égard : « Il me dénonce » à l'Eglise, chose horrible, comme un second » Molinos, s'écriait-il dans sa réponse, il n'oublie » rien pour défigurer toute la doctrine de mon livre » jusqu'à en tirer le Quiétisme ; il va jusqu'à me » reprocher le fanatisme et le déisme (2). » En effet, Bossuet avait démontré avec une logique impitoyable que la séparation de la partie inférieure de l'âme d'avec la supérieure entraînait la réunion des actes vicieux avec la vertu, conséquence affreuse que l'auteur avait détestée dans Molinos (3) ; que l'acquiescement pur et simple entraînait non moins inévitablement le consentement à la haine de Dieu et aux autres effets de la damnation ; que le précepte de *laisser faire Dieu* induisait à un pur fanatisme. Qu'est-ce à dire, en effet, sinon que, s'estimant très-

---

» que j'expliquasse la contradiction impie par la contradiction ca-
» tholique et pieuse, et m'engager à dire que l'une était le correctif
» de l'autre. Ils devaient me faciliter cette rétractation déguisée sous
» le nom d'explication, et l'autoriser dans le public, pour éviter
» le scandale. » Fénélon, *Réponse à la Déclaration*, t. IV.

(1) Voyez Bossuet, t. XXVIII.

(2) Voyez Fénelon, *Réponse au Sommaire de la doctrine*, t. IV, p. 534.

(3) Voyez Fénelon, *Condamnation de la doctrine de Molinos*, t. IV.

parfait et transformé en Dieu, on s'imaginera être mu par une inspiration divine, au moment même où l'on s'abandonnera aux excès les plus honteux? Ne voyait-on pas aussi les conséquences pour la piété, de cette idée purement intellectuelle et abstraite qu'on doit se faire de l'Etre infini dans la contemplation et de l'exclusion de tous les actes de propre industrie et de tous les actes réfléchis? « Mais la » plus dangereuse illusion, disait Bossuet, est d'ac- » coutumer les âmes à regarder comme intéressés » les saints gémissements de l'Église, pressée dans » cet exil du désir de posséder son époux au milieu » des joies du ciel; d'estimer un St.-Paul merce- » naire et les martyrs mercenaires, etc. Que si les » âmes méprisent ces sentiments, si elles ne » retrouvent en Dieu et en Jésus-Christ d'autre » nourriture de leur piété que la seule idée pure- » ment intellectuelle et très-abstraite de l'infini; » enfin, si Jésus-Christ même leur tourne en » dégoût, que reste-t-il autre chose contre les » desseins de l'auteur, mais par des conséquences » certaines, que d'établir le déisme, ce qu'à Dieu » ne plaise, en éteignant tous les sentiments de la » piété chrétienne, ou en la faisant consister dans » de vains discours ou dans des *pointilles!* »

Chose singulière, beaucoup de ceux qui reprochent à Bossuet d'avoir poussé trop vigoureusement Fénelon sont les premiers à tirer du système de Fénelon un pur déisme. Il faut que Bossuet ait le double tort de n'avoir pas eu les tendances philosophiques de Fénelon, et, ne les ayant pas eues, de les avoir aperçues et signalées dans son adversaire. Ils devraient accorder, ce semble, que Bossuet avait raison de s'alarmer d'une chose qui les réjouit tant. Ce n'est pas à dire qu'il fasse de Fénelon un déiste, puisqu'il déclare en même temps que c'est contre son dessein

que l'auteur établit le déisme. Mais Bossuet avait assez étudié avec Fénelon la tradition que prétendaient ressaisir les nouveaux mystiques, pour reconnaître dans le lointain cette contemplation néoplatonicienne qui consistait à dégager l'idée de Dieu de tous ses attributs jusqu'à ce qu'il ne lui restât plus que l'idée d'être.

Dans la dernière partie du *Sommaire*, Bossuet examine les défenses de l'auteur : « Toute ma doc» trine, disait Fénelon, se réduit à deux points : » le premier, que la Charité est un amour de Dieu » pour lui-même ; le second, que dans les âmes » parfaites, c'est la Charité qui prévient et anime » toutes les vertus ; de sorte qu'elles sont toutes, » même l'Espérance, désintéressées. » Bossuet ne conteste pas que la Charité soit désintéressée. C'est la doctrine de Scot et de tous les scolastiques, qui définissent par suite l'Espérance comme mercenaire de sa nature, et ayant en vue la récompense comme son motif. Mais quel avantage pense-t-on tirer de là? Ce que les théologiens veulent ici définir, c'est la charité commune à tous les Saints et à tous les justes ; ce n'est pas cet amour des parfaits dont Fénelon fait un cinquième état au-dessus des justes du commun. La Charité des scolastiques doit convenir à tous les états des justes. Mais voyez le malheur ou l'inconséquence de Fénelon : la Charité de son cinquième état est une chimère, puisqu'elle exclut l'Espérance, et celle du quatrième n'est plus une Charité, puisqu'elle est intéressée. Ainsi, tandis que, d'un côté, Fénelon exige du parfait l'impossible, de l'autre, il compose avec l'amour-propre, avec la cupidité toujours vicieuse, naturelle à l'homme. Je ne sais si je me fais illusion sur la force de ce dilemme et sur le faible des explications que Fénelon tirait soit de la définition augustinienne de la Cha-

rité prise pour amour de l'ordre, soit de ce milieu que l'école admet entre la grâce et la cupidité vicieuse; mais il me semble que le malencontreux système des cinq amours est comme broyé dans cette dure et impitoyable argumentation de Bossuet. Elle n'a qu'un défaut, si c'en est un : c'est précisément de n'avoir pas traité avec quelque compassion un système où le langage était encore plus défectueux que la doctrine. Mais si Bossuet dépasse en quelque sorte le but quand il argumente, il est admirable de bon sens et de modération quand il arrive à exposer la véritable doctrine des scolastiques sur la Charité et sur l'Espérance.

« M. de Cambrai n'entend pas même les définitions qu'il prend pour le fondement de sa défense. Pour parler dans la rigueur scolastique, il suffirait à la Charité d'avoir pour objet Dieu très-bon en soi, qui est son objet spécifique, sans lequel la Charité ne peut être. Mais, dans la pratique, la Charité embrasse tout : elle nous présente Dieu tout entier, si l'on peut parler ainsi, et comme très-bon en soi, et comme très-bienfaisant envers nous par cette plénitude de bonté... Ainsi, ce que dit l'école dans la définition de la Charité, qu'elle se porte à Dieu sans aucun rapport à nous, doit s'entendre par abstraction et non par exclusion. » Ici Bossuet cite les exemples de la Bible et de l'Evangile qui placent le motif de la bonté de Dieu répandue de toutes parts entre les motifs de la Charité. « A Dieu ne plaise, poursuit-il, avec l'onction qu'il savait mettre dans ses lettres à M.me Cornuau en commentant le *Cantique des Cantiques*, à Dieu ne plaise que l'épouse toute enflammée du désir de posséder Jésus-Christ et déjà reçue dans ses chastes embrassements, en soit réduite à l'exercice d'un

» amour intéressé et mise au rang des âmes mercenaires! Quiconque fait consister la vraie piété » dans des nouveautés si étranges, se déclare non-» seulement ignorant dans la sainte Ecriture, mais » encore *ingrat*, *sans cœur*, *sans humanité*, et » incapable des sentiments de l'amour même....

» Par ces principes, qui sont ceux de Saint-» Augustin, et qui ont été suivis par St.-Thomas, par » St.-Bonaventure et par Scot lui-même, la seconde » partie de la défense tombe par terre; car, si » l'Espérance aussi bien que la Charité pouvait être » sans le désir de la béatitude, qui est ce que » l'école nomme intéressé, l'Espérance n'espérerait » rien, pas même la béatitude que Dieu promet. »

D'ailleurs Bossuet presse adroitement Fénelon par ces questions : « Pourquoi Dieu veut-il donc » que l'Espérance soit ainsi commandée par la Cha-» rité? Si elle ne devait servir à rien, autant vau-» drait qu'elle ne fût pas. N'est-ce pas pour échauffer » davantage la Charité et servir à son affermisse-» ment? Autrement, St.-Paul aurait dit sans raison » que la Charité est la fin du précepte. Voici donc » la fin où la Charité dirige l'Espérance : c'est que » par elle la Charité jette de plus profondes racines, » étant excitée par le motif de la récompense. »

Revenant ensuite au système des cinq amours, Bossuet montre que la Charité qui excite et commande l'Espérance et toutes les vertus se trouve dès le quatrième état chez les justes imparfaits, puisque alors, selon les expressions de l'auteur, « l'âme aime prin-» cipalement la gloire de Dieu, et n'y cherche son » bonheur propre que comme un moyen qu'elle » rapporte et qu'elle subordonne à la fin dernière » qui est la gloire de son créateur. Il est évident, » par ces paroles de Fénelon, que l'objet de la » Charité étant la fin dernière, prévient nécessai-

» rement dans l'intention la recherche de la récom-
» pense qui n'est que le moyen. Et ce principe
» une fois posé, il ne reste rien au-delà pour éta-
» blir le pur amour qu'on nous vante tant. Par con-
» séquent, nos mystiques confondent les états et ils
» embrouillent tout. » Il est vrai que Bossuet ne tenait aucun compte des distinctions que Fénelon cherchait à établir entre la Charité précédée dans le quatrième amour de l'Espérance et des autres vertus, et la Charité précédant dans le cinquième ces mêmes vertus. Tout cela, disait-il, est arrangement, système, métaphysique, tout au plus satisfaisant pour l'imagination, incompréhensible dans la pratique. Car, si le Christianisme est raisonnable, il faudra bien expliquer enfin à quoi sert dans le cinquième état que la Charité excite l'Espérance, la crainte et toutes les autres vertus. Ces vertus ne sont plus rien, dès-lors qu'elles ne servent plus à la Charité. Or, servir à la Charité, c'est l'exciter, apparemment, c'est l'enflammer. S'il est vrai de dire, en un sens, que la Charité excite l'Espérance, ce ne peut être qu'afin de s'exciter elle-même par les désirs de l'Espérance. Mais alors nous retombons dans le quatrième amour, ou plutôt nous confondons le quatrième et le cinquième en un seul amour où la Charité et l'Espérance s'excitent et se fortifient mutuellement pour produire un amour qui soit la possession de Dieu même.

Telle est la force irrésistible du bon sens, qu'il fait descendre les questions les plus éloignées de l'expérience commune au niveau des questions pratiques, ou plutôt qu'il n'y a plus en quelque sorte ni métaphysique, ni ordre surnaturel, et que raisonner sur la Charité la plus sublime, c'est raisonner sur la chose du monde la plus simple et la plus vulgaire. L'amour, tel que le conçoit Bossuet, est

aussi pur, quoique plus positif, que celui de Fénelon. La purification de cette vertu théologale par excellence ne consiste pas à réaliser, ce qui ne peut se faire qu'en imagination, un idéal que l'école conçoit par une pure abstraction, nécessaire pour la précision des idées théologiques. Il s'en faut bien : « Combien plus serait-il conforme à la saine » doctrine, s'écrie Bossuet, d'établir l'amour pur » et chaste, en enseignant aux parfaits, non à re- » jeter la vue du salut et de la récompense éter- » nelle, contre les définitions du saint concile de » Trente, mais à se purifier, autant qu'il est pos- » sible, des désirs terrestres et des convoitises, qui » sans cesse combattent en nous l'ardeur de l'a- » mour de Dieu, et à marcher d'un pas égal dans » les voies du salut, au milieu des prospérités et » des adversités du monde, ou même dans les sé- » cheresses et dans les consolations de la vie spiri- » tuelle, etc., en quoi principalement les Spi- » rituels et St.-François de Sales à leur tête, dans » tous ses ouvrages, font consister la nature de l'a- » mour très-parfait ! » Bossuet laisse bien entrevoir ici des degrés dans la perfection, mais il ne résout pas encore la difficulté qu'on lui élevait au sujet des trois voies *purgative*, *illuminative*, *unitive* que distinguent les anciens mystiques. Il se garde d'aller échouer d'abord contre une objection spécieuse, il est vrai, mais qui ne touchait à rien d'essentiel au Christianisme, tandis qu'il voit ses adversaires méconnaître ou négliger cette distinction fondamentale et vieille comme l'Evangile, de la chair et de l'esprit, de ceux qui sont soumis à la cupidité vicieuse et de ceux qui obéissent à la grâce.

Au reste, pour tout ce qui a rapport au parfait abandon et à la perte du moi, Bossuet renvoie à son *Traité de l'Oraison*, où il fonde l'abandon sur cette

parole de St.-Pierre : « Dieu a soin de nous, afin » que nous soyons sobres et vigilants, et que nous » fassions tous nos efforts pour affermir notre voca- » tion et notre élection par les bonnes œuvres, » et la *perte du moi* sur cette parole de St.-Jacques : « Tout don parfait vient de Dieu, » en l'interprétant en ce sens que l'homme ne peut s'attribuer à lui-même et considérer, comme son mérite propre, son progrès dans la vie spirituelle. « Ainsi, la vraie » et solide purification de l'amour, contrairement » à l'opinion de nos mystiques modernes, n'est point » attachée à l'oraison passive ou de quiétude, ni à » aucun état particulier, mais elle est de tous les » états de l'oraison et de la vie chrétienne. » Il n'y a que contradiction et embarras dans tout ce que dit Fénelon sur la *propriété* des mystiques. D'un côté, il soutient que cette propriété n'est ni un péché, ni une imperfection, et de l'autre, il veut que les parfaits rejettent ce désir, quoique innocent, de la récompense éternelle, rapporté à Dieu comme à la fin principale. Mais ce qui est plus fort, c'est que l'abnégation commandée par l'Evangile doit consister précisément à renoncer à toute recherche du mérite, de la perfection et de la récompense éternelle. Jésus-Christ ajoute, il est vrai, au précepte : « Celui qui voudra sauver son âme la perdra, » et celui qui perdra son âme pour l'amour de moi » la sauvera. » Mais d'abord, comme le fait observer Bossuet avec une promptitude et une justesse d'à-propos admirables, il est évident, par ces paroles mêmes, que Jésus-Christ veut qu'on songe à son âme, puisqu'il nous excite par le désir de la sauver. L'abnégation de l'Evangile tombe donc sur autre chose que sur le désir de la béatitude; mais sur quoi tombe-t-elle ? Sur cette *propriété*, fille de l'orgueil, que tout le monde connaît, depuis Adam,

sur l'éternel ennemi du genre humain. « Celui » qui voudra sauver son âme la perdra ; » c'est-à-dire : celui qui voudra sauver son âme sans le secours de la grâce, s'appuyant en soi par orgueil, celui-là perdra l'âme qu'il voudra sauver ; tandis que Fénélon avec les mystiques modernes explique ainsi ces mêmes paroles : Celui qui ne s'abandonnera pas parfaitement à Dieu par l'oraison de quiétude, par l'oraison passive, etc., celui-là perdra son âme. Mais Bossuet, s'arrêtant ici tout-à-coup, et comme s'il regrettait le temps qu'il perd à raisonner, avec un adversaire qui s'inquiétait si peu de s'accorder avec lui-même, « Eh bien ! je le » veux avec vous, dit-il à Fénélon, celui-là perdra » son âme. Il est donc absolument défendu de » songer à sauver son âme. Alors pourquoi laissez-» vous ce soin, qui est une propriété vicieuse, » dans votre quatrième état que vous supposez jus-» tifiant ? Soyez donc une fois conséquent avec » vous-même ; que votre quatrième état soit de » ceux qui perdent leur âme. » Enfin indigné, pour ainsi dire, de l'audace d'un adversaire qui défendait par des arguments si faibles un système insoutenable, Bossuet va jusqu'à insulter Fénelon dans sa loyauté, en supposant qu'il cherchera peut-être quelque mauvaise fuite pour échapper à son argumentation : « Mais voici peut-être une excuse » que l'auteur s'est préparée dans ce terme équi-» voque dont il se sert en disant que Jésus-Christ » demande cette abnégation, et non pas qu'il la » commande : comme si sa seule volonté, signifiée » avec des menaces si terribles, pouvait être autre » chose qu'un précepte formel. »

Bossuet poursuit sur ce ton âpre et presque injurieux. Il découvre les vains déguisements par lesquels Fénelon cherche à couvrir l'acte continu des

quiétistes, et termine en déclarant qu'il passe pour abréger plusieurs autres remarques semblables, qui découvriraient les détours cachés de l'auteur et comme des piéges dans son discours.

Le *Sommaire de la doctrine* est un ouvrage capital dans la controverse, en ce que c'est la plus solide et la plus complète réfutation du système des *Maximes*. Il surviendra des incidents dans la querelle; des questions importantes habilement suscitées par Fénelon détourneront les esprits de l'objet essentiel de la discussion, mais toute l'argumentation de Bossuet est en germe dans l'écrit que nous venons d'examiner. On pourra trouver dans ceux qui suivront plus d'éloquence, mais non pas plus de justesse et de précision, ni plus de franchise que dans ce premier appel à l'opinion publique.

RÉPONSE DE FÉNELON

à la DÉCLARATION *et au* SOMMAIRE DE LA DOCTRINE.

On ne saurait s'imaginer les ressources que Fénelon, pressé à la fois par trois Evêques et par la troupe des théologiens qui prenaient le mot d'ordre de Bossuet, trouva dans son esprit pour défendre le livre des *Maximes*. Pendant que les Evêques lançaient dans le public la *Déclaration*, dont les principaux chefs d'accusation étaient reproduits avec tant de force par Bossuet, dans le *Sommaire de la*

doctrine et dans une foule d'écrits qui paraissaient à la fois à Paris et à Rome [1]; pendant que M. de Paris publiait son *Instruction pastorale*, entièrement dirigée contre le livre des *Maximes*, quoiqu'on y tût, par un ménagement illusoire, le nom de l'auteur, il publiait sans interruption et avec une rapidité étonnante, d'abord une *Instruction pastorale*, beaucoup plus étendue que le livre des *Maximes*, où le système, dont on ne paraissait pas rétracter une syllabe, était étayé de principes nouveaux et expliqué d'une manière plus précise; puis de volumineuses *Réponses* à la *Déclaration* et au *Sommaire de la doctrine* [2]. Les articles attaqués étaient repris un à un; pas une objection ne restait sans réponse.

Cependant l'on ne demeure pas long-temps sans être frappé du contraste de la polémique de Fénelon avec celle de Bossuet. Les arguments de Fénelon, empruntés pour la plupart ou à une métaphysique subtile, ou à une vaine scolastique, ne saisissent pas l'esprit par leur évidence. Ce sont ou des généralités vagues, ou des idées particulières, arbitraires, systématiques. Bossuet n'a pas seulement le mérite de poser des principes vrais et de raisonner juste, il semble que chez lui chaque partie du raisonnement porte avec soi sa preuve; tout ce qu'il pense, tout ce qu'il dit a le sceau du bon sens. Fénelon serait-il excellent logicien, qu'il lui manquerait encore ce qui éclaire surtout une discussion, cette bonne foi parfaite qui se rend aussitôt à la vérité. On sent que ses raisonnements sont concertés pour aboutir à une fin déterminée. Ils sont subtils, pénibles, entortillés comme l'erreur qui se déguise,

(1) Voyez Bossuet, *Deuxième et troisième écrit sur les Maximes des Saints*, t. XXVIII.

(2) Voyez Fénelon, t. IV.

qui cherche des détours, qui se ménage des faux-fuyants. On peut se faire une idée, en comparant Bossuet avec Fénelon dans cette partie de la controverse, de l'avantage que peuvent donner au génie la simplicité et la candeur.

Afin de suivre dans notre analyse l'ordre des idées, plus important que l'ordre chronologique, nous allons d'abord examiner les deux réponses à la *Déclaration* et au *Sommaire de la doctrine*. Nous reviendrons ensuite à l'*Instruction pastorale*, qui ouvrit en quelque sorte une nouvelle discussion.

Nous avons vu que le premier article de la *Déclaration* dénonçait le système des *Maximes* comme supprimant l'Espérance hors de l'état de grâce. A cela Fénelon répond qu'on a pris comme s'appliquant à l'acte même d'Espérance ce qu'il n'a dit que de l'état d'amour d'Espérance; que son langage est absurde en plus d'un endroit, s'il s'agit d'actes. Il faut s'expliquer: si l'on veut désigner, par cet état d'amour d'Espérance, une catégorie de pécheurs qui espèrent, il y en a une, à la vérité, et très-nombreuse, car l'Espérance ne justifie pas et peut se trouver avec le péché. Mais, apparemment, le quatrième état désigne aussi par la même raison une catégorie de justes qui conservent, tout en le soumettant à la Charité, un reste d'amour-propre, et alors on se demande avec étonnement pourquoi cette catégorie de justes n'est pas plutôt de ceux qui aiment d'Espérance? De quel droit l'intérêt prime-t-il ici une vertu théologale qui, de l'aveu même de l'auteur, est obligée de reparaître au cinquième état, c'est-à-dire à l'état de perfection, commandée par la Charité? Mais si l'état d'amour d'Espérance désigne l'état d'une âme qui habituellement espère, c'est-à-dire qui désire surnaturellement la béatitude, alors c'est traiter avec dérision l'Espérance que de

supposer qu'une âme sollicitée si vivement par la grâce à aimer Dieu, je ne dis pas de pur amour, mais d'un amour dominant de Charité, reste néanmoins dans un état de péché dont le motif intéressé de l'amour-propre, aussi innocent qu'on voudra le supposer, le doit faire sortir au quatrième état.

Fénelon avait beau se récrier qu'on le calomniait sur l'Espérance; que, dans l'état qu'il avait désigné sous le nom d'*amour d'Espérance*, c'est l'amour-propre, l'amour dominant de soi-même, qui était cause de tous les déréglements où le pécheur tombait. Il avait beau demander à Bossuet : « Ai-je dit que » cet amour dominant de nous-mêmes entre dans » l'acte surnaturel du pécheur qui espère ? Ai-je dit » que cet amour est dominant en tout acte du troi- » sième état ? » Vous ne l'avez pas dit, pouvait lui répondre Bossuet, mais vous l'avez laissé tirer de vos principes; mais vous n'avez pas dit fortement le contraire, qui est que *l'amour de soi n'est point le mobile de l'Espérance;* que rien n'est éloigné de la cupidité vicieuse comme l'Espérance, quoique l'Espérance ne soit pas justifiante par elle-même.

C'est alors que, pressé par les difficultés dont son système était assailli, Fénelon avait recours à son grand dénouement de *l'amour naturel*: « Un auteur, » disait-il, dont le système, » ce n'était déjà plus celui des *Maximes*, mais celui de l'instruction pastorale, « suppose, » ce mot est précieux parce qu'il témoigne assez que c'était une explication à laquelle l'auteur n'avait pas d'abord songé, « dont le système » suppose un amour naturel de nous-mêmes, qui » est une imperfection sans être un péché, ne peut » pas être accusé de ne reconnaître aucun milieu » entre la Charité, première vertu théologale, et » la cupidité vicieuse. »

Fénelon voudrait bien déplacer la question; mais,

comme le remarquait Bossuet, il ne s'agissait pas de savoir si l'on reconnaissait un milieu entre la charité et la cupidité, mais quel milieu l'on reconnaissait. Bossuet avait fort bien démontré que ce ne pouvait pas être l'Espérance; la seule place qui convient à l'Espérance est une place au-dessous, il est vrai, mais proche de la Charité, dans l'ordre de la grâce, et il n'y a pas lieu de la séparer de la Charité avec qui elle est le plus souvent unie dans la pratique. Restait à expliquer que ce milieu ne peut pas être davantage l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Comme c'était une nouveauté dans le système, Bossuet ne s'était expliqué à ce sujet ni dans la *Déclaration*, ni dans le *Sommaire de la doctrine*. Fénelon triomphait. « Ceux qui, comme M. » de Meaux, disait-il, refusent de s'expliquer sur » cet amour, après l'avoir promis par écrit, peu- » vent, ce me semble, croire qu'ils ont quelque » besoin de s'expliquer nettement là-dessus pour » éviter tout soupçon. » Bossuet ne refusait pas de s'expliquer sur l'amour naturel, mais il attendait le moment favorable et voulait d'abord, selon son expression, couler à fond le système des *Maximes* qui était uniquement en cause.

Après avoir essayé de justifier son système du tort qu'on lui imputait de faire à l'Espérance, en la réduisant à une sorte de cupidité vicieuse hors de l'état de grâce, Fénelon se défend d'avoir ôté l'Espérance de l'état de grâce dans la perfection du pur amour. C'était principalement sur ce point qu'il avait été attaqué dès l'origine de la dispute. Il reproduisit les explications qu'il avait données sur le sens du mot *intérêt*, sur la définition de l'Espérance et sur la distinction de l'objet formel et du motif. Seulement Bossuet remarqua avec raison que cette distinction de l'objet formel et du motif avait varié

elle-même selon le besoin de la cause. Le motif n'était plus, comme dans la *Première réponse à M. de Chartres* et dans les *Vingt questions*, la *raison précise de vouloir*. Il fallait définir le motif d'une manière plus conforme à la nouvelle invention de l'amour naturel. La définition scolastique ne suffisait plus, du moment qu'on abandonnait les arguments théologiques et que la question tendait à se poser entre la raison, pour ainsi dire, et la Foi, entre la nature et la grâce. « Selon moi, l'objet » formel est l'objet extérieur considéré sous l'idée » précise de la bonté qui le rend désirable. Le » motif est le *principe intérieur* d'amour, qui me » détermine à désirer la bonté de cet objet. » On peut comparer cette définition avec celle que Fénelon donnait, quelques mois auparavant, à M. de Chartres. Ces deux mots de *principe intérieur* mis à la place de *raison précise de vouloir* indiquent tout un système nouveau de défense ; on sent que Fénelon veut réduire la question à distinguer si le désir de la béatitude, en tant qu'elle est notre intérêt, vient d'un principe de grâce, comme dans le cinquième état, ou d'un principe naturel, quoique innocent, d'amour délibéré de nous-mêmes, comme dans le quatrième état, ou enfin d'un principe vicieux de l'amour-propre, comme dans les états inférieurs. Malgré ces changements, toute cette argumentation, sèche d'ailleurs et languissante, et se traînant péniblement à travers les aridités de la métaphysique, aboutissait visiblement à détruire de fait l'Espérance, tout en laissant subsister le nom dans l'état de pur amour.

Cependant Fénelon invoquait ici l'autorité de l'ange de l'école : « Suivant St.-Thomas, disait-il, » l'acte d'Espérance commandé par la Charité » prend l'espèce de la Charité, *transit in speciem*.

» Il est élevé, perfectionné, ennobli par elle, sans » perdre sa propre espèce et sans cesser d'être un » acte de vraie Espérance. Dans les actes com- » mandés par la Charité, l'âme est excitée par le » motif de son bien, mais non par ce motif précis, » car ce motif subalterne, demeurant toujours dans » toute sa réalité, est relevé et ennobli par le » motif supérieur de la Charité, auquel il est » joint d'une manière formelle, expresse et expli- » cite (1). »

Certes, Bossuet n'était pas homme à redouter une discussion franche et loyale sur un point quelconque de la théologie de St.-Thomas. Mais, malgré son respect dix fois plus sincère que celui de Fénelon pour la doctrine de l'école, il n'était pas sans avoir éprouvé l'étrange abus qu'on pouvait faire du syllogisme, et le danger qu'il y aurait à raisonner pour les principaux actes des vertus chrétiennes, d'après des abstractions théologiques. D'ailleurs, il n'était pas nécessaire d'être un Bossuet, pour avoir le droit de mépriser les subtilités qu'on attribuait à St.-Thomas. Conçoit-on qu'une âme soit excitée par le motif de son bien, mais non pas par ce motif précis? Quand est-ce qu'un motif est précis? quand est-ce qu'il ne l'est pas? Un motif qui n'est pas précis est-il un motif?

Fénelon emploie quelquefois, avec plus de bonheur, l'autorité de St.-Thomas. Il suffit qu'il ait rencontré un de ces grands principes aussi vrais dans l'ordre métaphysique que dans l'ordre moral, qui, non-seulement illuminent une question, mais qui lui donnent l'intérêt et la vie. Ainsi, la conformité à la volonté de Dieu est présentée comme la base de tout un sytème élevé et solide. « La volonté

(1) Voyez Fénelon, tome IV, page 334 et suivantes.

» de Dieu ne comprend-elle pas les motifs propres » de toutes les vertus, puisqu'elle en est la règle » suprême, comme St.-Thomas l'assure? La volonté » de Dieu comprend non-seulement les objets » qu'elle nous oblige de vouloir, mais encore la » raison de les vouloir. Ce serait ne se conformer à » la volonté de Dieu qu'à demi que de vouloir » l'objet tout nu, sans être touché du degré de bien » que Dieu a mis en lui et de sa convenance avec » notre dernière fin, pour laquelle Dieu veut que » nous le désirions. Ce ne serait pas même vouloir » l'objet que de ne le pas vouloir en tant que bon; » car son degré de bonté fait son être, et il ne » serait plus ce qu'il est, s'il était nu et dépouillé » de cette bonté précise. Il est donc évident que la » conformité à la volonté de Dieu prise dans toute » son étendue, loin de supprimer les motifs propres » de toutes les vertus, les renferme tous. » Ces principes d'une métaphysique peut-être un peu outrée dans un sujet tout pratique, mais vrais dans leur généralité, eussent été certainement admis de Bossuet. Malheureusement, la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses. « Ainsi, poursuivait » Fénelon, quand on dit qu'on ne veut son souve- » rain bien que conformément à la volonté de Dieu, » c'est seulement dire qu'*on ne le veut que* confor- » mément à l'ordre de la grâce et des promesses » gratuites, et point par un désir dont la grâce » n'est point le principe et qui ne vient que de » cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui » fait l'amour-propre. » Que signifie cette négation exclusive? Tout désir de la béatitude, c'est-à-dire de Dieu en tant que béatifiant, est bon et ne saurait être que bon. Fénelon spécifie, il est vrai, que le désir qu'on exclut est celui qui ne serait pas dans l'ordre de la grâce, qui n'aurait pas la grâce pour

principe, mais bien l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes, c'est-à-dire l'intérêt propre. Toute cette métaphysique sublime n'était donc qu'une démonstration de l'amour naturel, et Fénelon, de ces hauteurs, ne perdait pas de vue la distinction du quatrième et du cinquième amour qu'il avait à sauver dans son système.

Nous verrons comment Bossuet réduisit en poussière l'invention de l'amour naturel et les difficultés qu'on soulevait à ce sujet contre le dogme catholique. Remarquons seulement que nous sommes dans le fort de la défense. Fénelon ne trouvera rien de plus inébranlable que ce principe de la conformité à la volonté de Dieu, rien, si ce n'est peut-être l'idée même de l'amour pur. Pourquoi est-il forcé, par le besoin de sa défense, de ne pas se borner à tirer les seules conséquences naturelles et nécessaires de cette belle et incontestable notion de l'amour de Dieu? « Il importe beaucoup, ce me » semble, d'observer la différence qu'il y a entre » aimer un objet et le désirer pour soi. Les idées » de ceux qui rejettent l'amour désintéressé sont » fausses là-dessus; car ils n'ont point d'autre idée » de l'amour que celle d'un désir pour soi. La rai- » son précise d'aimer un objet, c'est le degré de » bien qui est en lui. Mais on ne peut le désirer » pour soi, à moins qu'on ne s'aime soi-même. Si » je n'avais aucun amour pour moi, je pourrais » concevoir la béatitude sans qu'elle excitât mes » désirs. L'amour de soi-même est donc le fonde- » ment essentiel de tout désir pour soi; la bonté » seule de l'objet et sa convenance ne peut nous » le faire désirer pour nous qu'autant que nous » nous aimons. Les âmes parfaites ne peuvent donc » se désirer le souverain bien qu'en la manière » dont elles s'aiment; et elles ne s'aiment que par

» pure conformité à la volonté de Dieu ; elles ne » s'aiment point d'ordinaire d'un amour naturel, » elles ne s'aiment que surnaturellement et par un » principe de grâce. » Qui se défierait d'un tel langage? C'est le commentaire de ce que Bossuet lui-même disait de la Charité dans le troisième livre de son *Instruction sur les états d'oraison* : « Dès- » lors on aime Dieu plus que soi-même, puisqu'on » ne s'aime soi-même qu'en lui et pour lui. » Fénelon ne bannissait pourtant si scrupuleusement la nature de l'état du parfait amour que pour lui réserver une place indépendante dans ce qu'il appelait l'amour intéressé. Bossuet qui ne put désavouer les principes énoncés dans les dernières lignes de Fénelon que nous avons citées, pouvait-il supporter celles-ci qui suivaient : « Les âmes parfaites ne » s'aiment point d'un amour qu'elles soumettent à » Dieu, mais de l'amour que la Charité leur inspire » pour elles-mêmes? » Quoi! l'amour de soi soumis à l'amour de Dieu dépare la perfection! Fénelon a beau faire ici un amalgame de ses expressions avec celles de Bossuet ; les idées ne conviennent pas mieux pour cela. Nous savons que, quand Bossuet dit des parfaits qu'ils ne s'aiment qu'en Dieu et pour Dieu, il n'entend exclure ni l'espérance théologale, ni cet amour naturel et invincible de la béatitude que tous les hommes apportent en naissant, non point comme un héritage du péché, mais comme les restes d'Adam innocent. Seulement, selon le langage de St.-Thomas, l'Espérance, dans cet état de perfection, *prend l'espèce* de la Charité qui la commande, après avoir été excitée par elle; et, quant à l'amour naturel et nécessaire de nous-mêmes, on ne songe pas à s'en dépouiller, puisque, d'abord, ce serait impossible, et que la grâce, en s'établissant sur ce fond qui est bon en lui-même, a pris soin de l'élever jusqu'à l'ordre surnaturel.

Au reste, il est évident par les exclusions nombreuses dont Fénelon environne le désir de la béatitude dans les parfaits, par l'espèce d'acharnement avec lequel il le poursuit dans ses derniers retranchements, que ne pouvant le déraciner du cœur humain, ni faire repousser absolument comme suspect un motif si répandu dans les livres saints, il voudrait du moins, si c'était possible, le rendre sans efficacité dans la pratique. Il a grand soin d'avertir que la conformité à la volonté de Dieu ne suffit pas, si ce n'est à une volonté particulière, spéciale, gratuite. Surtout on doit se garder de croire que la perfection consiste à désirer ce que Dieu demande seulement par une volonté générale, à savoir qu'on recherche le souverain bien. « Vous » pourriez vous imaginer, disait Fénelon, que » vous auriez quelque mérite et, par conséquent, » quelque droit à la récompense, parce que votre » volonté se serait conformée à l'ordre divin. Ainsi, » concluait-il, voilà deux négations qui sont incon- » testables : La première que nous connaissons déjà : » je ne me désire la béatitude qu'à cause que Dieu » me rend cher à moi-même. La deuxième : ne » m'aimant qu'autant que Dieu m'engage à m'aimer, » je ne me désire la béatitude qu'à cause que je sais » que Dieu qui ne me la doit point, et qui pourrait » ne me la pas donner, veut par son plaisir me la » donner gratuitement. Alors, alors seulement le » désir du souverain bien, en tant que bien, nous » excite sans être mercenaire [1]. » On ne prendrait pas plus de soin pour empêcher de faire le mal que Fénelon n'en prend pour empêcher de vouloir être heureux en faisant le bien. Ce désir si naturel et si légitime par lui-même de la béatitude ne doit pas

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 342.

seulement être relevé par le désir si désintéressé de se conformer à la volonté de Dieu, mais il faut attendre que cette volonté de Dieu se déclare d'une manière toute spéciale. Quand St.-Thomas, dont s'autorisait Fénelon, avait dit que la volonté de Dieu est la règle de toutes les vertus, entendait-il excepter cette volonté générale par laquelle Dieu demande à l'homme de faire tout ce qui est bien et de vouloir être heureux en demeurant dans l'ordre? Mais à quoi bon perdre le temps à réfuter cette règle suprême de la *volonté de bon plaisir*? Il n'y a qu'à opposer à Fénelon, Fénelon lui-même. La doctrine de l'amour naturel chez les imparfaits est la meilleure réfutation de tout ce qu'il y a d'exagéré dans l'état de parfaite charité.

Les articles suivants de la *Déclaration* signalaient dans le livre de Fénelon des contradictions, des propositions fausses ou erronées. Fénelon se défend à force de distinctions et de subtilités métaphysiques; dans les endroits même où il a raison, il a de la peine à justifier les expressions de son livre. La *Déclaration* (art. XXIX) l'accusait d'avoir dit qu'il est un état de perfection, quoique très-rare, où les âmes sont parfaitement purifiées de la concupiscence, et où, par conséquent, les mortifications sont inutiles. A cela Fénelon répond par des citations contradictoires et par une excellente définition de la concupiscence, laquelle étant proprement une *diminution* de l'homme, une privation de son intégrité primitive, est un fonds inséparable de la nature humaine. Pour les mortifications, il les supprime si peu qu'il va jusqu'à retrancher les consolations les plus innocentes que l'amour intéressé recherche avec empressement. « J'y ajoute seulement, dit-il, » quatre choses dont il me semble que personne ne » peut disconvenir : la première, que ces austérités

» ne sanctifient qu'autant qu'elles sont animées par » l'esprit d'amour et d'oraison ; la deuxième, que » les âmes ferventes y ont eu souvent trop d'attache- » ment pendant leur ferveur sensible et consolante ; la troisième, qu'elles perdent le goût » sensible des austérités pendant les épreuves où » elles sont privées de cette ferveur sensible et consolante ; la quatrième, que le directeur expérimenté doit faire cesser ou diminuer certaines » austérités corporelles auxquelles on était trop » attaché [1]. »

N'est-ce pas ouvrir la porte au relâchement que de restreindre, de quelque manière que ce soit, l'usage des mortifications? Quand il serait vrai que dans certains cas extrêmement rares, dont un sage directeur décide, il convient de le restreindre, n'est-il pas à craindre que le commun des âmes s'applique faussement une règle aussi séduisante ?

Fénelon ne défend pas mieux la contemplation pure et directe, qui ne s'occupe jamais d'aucune image sensible [2]. Il cherche, pour la première fois, à distinguer deux espèces de contemplation : l'une négative, l'autre positive. Celle qui est négative retranche, il est vrai, la vue des attributs des personnes divines et de l'humanité même de Jésus-Christ. Fénelon cite, à l'appui de cette idée toute philosophique de la contemplation, des passages formels de saint Denis l'Aréopagite, de saint Clément d'Alexandrie et de Bossuet lui-même [3]. Mais, d'abord, quelle est l'autorité des Pères qui écri-

---

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 389.

(2) Voyez articles XXX et XXXI de la *Déclaration*, et la *Réponse de Fénelon*, t. IV, p. 391 et suivantes.

(3) C'était l'opinion de Malebranche. On peut voir comment ce philosophe y était conduit par son système de la vision en Dieu. Voyez *Conversations chrétiennes*, entretien III.

vaient à une époque où il n'était point nécessaire de prendre des précautions ? Quant au passage de Bossuet, où la doctrine de Scot et de Suarez sur la contemplation négative est qualifiée d'excellente, il n'y a qu'un embarras : c'est qu'on n'y parle pas d'exclure de la contemplation les personnes divines ni l'humanité de Jésus-Christ, « mais seulement » ces images corporelles, que l'école appelle fan- » tômes, qui ne sont point les attributs des per- » sonnes divines, ou les idées plus particulières et » plus restreintes de juste, de sage, de saint, qui » ne donnent peut-être pas une idée assez grande de » toutes les perfections divines (1). » Fénelon se plaît à citer pour sa justification des passages de son adversaire ; mais chacun de ces passages est une preuve de plus qu'il n'a pas su lui-même éviter les écueils de son sujet, puisque son adversaire avait pu accorder presque autant que lui à la spiritualité, sans prêter le flanc aux moindres attaques. Au reste, le livre des *Maximes* est si incorrect qu'on pourrait le prendre pour une énigme scandaleuse destinée à provoquer toutes les accusations et à ménager tous les subterfuges. Cela paraît surtout dans les derniers articles de la *Déclaration* (voy. XLVIII.e et suivants), qui relevaient ces étranges propositions sur la séparation qui se fait, dans les dernières épreuves, de la partie inférieure de l'âme d'avec la partie supérieure. On gémit pour Fénelon, quand on le voit obligé de se défendre d'une erreur monstrueuse, d'une extravagance horrible, et de protester qu'il n'a mis dans la partie inférieure de l'âme qu'une impression involontaire de désespoir et non

(1) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, t. XXVII, p. 97. Voyez aussi l'*Instruction pastorale de M. de Paris*, Fénelon, t. V, p. 168 ; et la réponse de Fénelon aux objections de M. de Paris, *Troisième lettre à M. de Paris*, t. V, p. 336.

un désespoir réel, un acte délibéré de la volonté. Triste conséquence d'une première erreur que l'amour-propre avait empêché de désavouer! Une âme naturellement loyale s'efforçait de soutenir une doctrine équivoque, qui pouvait, dans certains cas, autoriser les plus honteux désordres; un grand écrivain tâchait de justifier le langage le plus absurde et torturait à la fois le français et le sens commun pour démontrer, si c'était possible, qu'en se servant du terme de *réfléchi* pour désigner un certain désespoir, il voulait précisément dire que ce désespoir n'était pas réfléchi. On ne peut s'empêcher de soupçonner Fénelon d'avoir cédé à quelque influence étrangère, quand il glissait dans son livre ces expressions dangereuses qui ne pouvaient être comprises et goûtées que de ceux qui donnaient dans le fanatisme des nouveaux mystiques.

Mais revenons à ce qui était la doctrine avouée de Fénelon. Nous avons déjà vu que l'embarras de défendre la distinction du quatrième et du cinquième amour ne lui avait pas permis de tirer tout l'avantage possible de la définition du pur amour. Ce même embarras l'empêcha de triompher dans une question où, par une coïncidence remarquable, il paraissait avoir pour lui les opinions personnelles de plusieurs de ses adversaires. Nous avons déjà entrevu ce point de rencontre des Quiétistes et des Jansénistes, je veux dire cette espèce de fatalisme auquel les uns et les autres étaient réduits en poussant à ses dernières conséquences ce principe commun, qu'il ne faut jamais prévenir la grâce, mais s'attacher à suivre fidèlement ses impulsions. Or, il était curieux de voir deux Evêques, dont l'un, M. de Paris, était dès-lors fortement soupçonné de favoriser les Jansénistes, dont l'autre, Bossuet, avait toujours conservé avec eux d'excellentes relations, quoiqu'il les eût

pourtant combattus sur quelques points de leur doctrine, accuser l'ami et le protégé des Jésuites de favoriser une opinion qu'aimaient à soutenir les ennemis des Jésuites.

« Le livre dit qu'il n'est jamais permis de pré-
» venir la grâce [1], ni d'attendre quelque chose de
» soi, de sa propre industrie, de ses propres efforts:
» par là et par tout l'article XI.e, si on le regarde
» soigneusement de près, il renverse l'acte du libre
» arbitre qu'on appelle la propre excitation, contre
» cette maxime de saint Augustin : *Nul ne peut*
» *être aidé que celui qui s'efforce volontairement.* »
(Voyez article XXX.e et suivants.)

Il semble que Fénelon devait s'estimer heureux de l'occasion qui lui était offerte d'exposer sa doctrine sur la grâce à des adversaires suspects de lui en accorder d'avance plus qu'il ne leur en demanderait. En effet, vous le verriez d'abord parfaitement à l'aise sur ce nouveau terrain. Il résume en huit points très-précis une doctrine qui paraît irréprochable et telle à-peu-près que nous la retrouverions plus tard dans les *Lettres sur la Prédestination et la Grâce.* Le principe de la grâce toujours prévenante est maintenu ; mais cette grâce toujours prévenante suppose cependant que l'âme se prépare à la recevoir et à l'attirer en soi, quoiqu'on ne doive le faire que par la coopération à la grâce même. Cette coopération, qui n'est pas une excitation empressée et inquiète, est justement la passiveté que Fénelon demande pour son cinquième état.

Jusque là, tout arrive, on dirait presque à point nommé, pour expliquer le pur amour. Il n'y a plus maintenant qu'à convenir qu'être passif veut dire

(1) Voyez article XXXV.e

coopérer paisiblement à la grâce. Ainsi l'on évitera l'oisiveté dangereuse des uns et le zèle inconsidéré des autres, et l'on aura fermé la bouche à la fois aux Jansénistes et aux semi-Pélagiens. Mais voici une difficulté : Si la coopération passive à la grâce justifie le cinquième état, que reste-t-il pour justifier le quatrième? ou plutôt la justification de l'un n'est-elle pas la condamnation de l'autre? Car de quel droit cette activité impie, cette excitation défectueuse et si justement proscrite de l'état du pur amour, serait-elle admise dans le quatrième? Il ne sert de rien de dire que l'acte naturel finit par se soumettre à la Charité; s'il ne coopère plus à la grâce, il la précède, et il est vrai alors que Fénelon n'est plus Janséniste dans le pur amour, mais il devient semi-Pélagien dans l'amour intéressé. Mais telle est la force du dilemme dans lequel il est enfermé par Bossuet, qu'il n'évite, à proprement parler, ni les excès du Pélagianisme, ni ceux du Jansénisme; de sorte qu'on aurait pu lui dire : Ou donnez quelque place à la raison et à la nature dans votre cinquième état; détendez cette rigueur d'une grâce toujours prévenante, toujours efficace par elle-même, et dont nous n'aurions qu'à suivre fidèlement les inspirations : ou fortifiez la grâce dans votre quatrième état, et ne souffrez jamais que la nature puisse produire un effet qui n'appartient qu'à la grâce. Cependant, quelque critique que fût la situation de Fénelon, entre ces deux feux opposés, il avait encore plus d'avantage à leur répondre alternativement, avec les arguments des nouveaux Augustiniens contre les semi-Pélagiens, et avec les arguments des semi-Pélagiens contre les nouveaux Augustiniens, qu'à vouloir les réconcilier. Car, après avoir rétabli chez les parfaits l'activité dans une juste mesure, l'Espérance avec son motif propre, la

recherche de l'intérêt, en tant qu'elle est une pente invincible de la nature humaine; après avoir assuré l'innocence réelle de l'amour naturel en le soumettant à l'ordre de la Charité, il se trouvait bien, en effet, que Fénelon était d'accord avec tout le monde : mais il ne restait plus de différence essentielle entre le quatrième et le cinquième état; et ce qui réconciliait les Prélats détruisait le système.

Etait-ce donc un pur motif d'amour-propre qui poussait Fénelon à défendre, par des inventions toujours nouvelles, sa chimère d'amour pur, et ne fallait-il, pour être d'accord, que convenir de la superfluité de l'un des deux états qui faisaient la difficulté? Le dissentiment était plus profond et datait de plus loin. Rappelons-nous la discussion sur l'état passif, cette discussion qu'on avait négligé de vider par la raison même qui aurait dû décider à tout faire pour s'entendre, puisqu'il ne s'agissait de rien moins que de poser les limites du mysticisme chrétien. Ce qui devait arriver arriva en effet : au milieu de la lutte, chacun des deux partis interpréta en sa faveur la distinction de l'état actif et de l'état passif. Tandis que Bossuet met ce dernier au nombre des grâces gratuites et *infuses en nous sans nous*, Fénelon, aujourd'hui comme à l'époque des conférences d'Issy, en fait une de ces grâces *gratifiantes auxquelles nous coopérons*. Ainsi l'état passif n'est pas un état d'oisiveté, mais un état de douce quiétude où l'on exerce toutes les vertus avec une sainte tranquillité. *Passif* est toujours comme autrefois, dans la langue de Fénelon, synonyme de tranquille, et *actif* synonyme d'inquiet. La passiveté enfin, comme il l'entend, c'est véritablement, ainsi que nous l'avons déjà vu, l'état du pur amour; comme l'entend Bossuet, c'est un état extraordinaire qui n'a aucun rapport avec l'amour pur,

puisqu'il peut se trouver même avec le péché mortel.

Il est évident que les articles de la *Déclaration* qui ont rapport à l'état passif ouvraient à Fénelon un vaste champ pour récriminer. Il pouvait à bon droit reprocher aux Prélats de préjuger une question qui était restée indécise. Mais ce qu'il y avait de plus étrange, et ce que Fénelon s'attachait à faire remarquer, c'est que l'opinion personnelle de Bossuet, qui n'avait pas obtenu l'assentiment de la commission d'Issy, semblait être aujourd'hui la base des accusations qui s'élevaient contre lui, et que ces accusations reposaient presque toutes sur une confusion que Fénelon avait signalée dès le principe, et qu'on s'obstinait encore à faire, de l'état passif avec l'oraison passive ou contemplation (1).

« Une de nos plus grandes précautions dans nos » articles, disait la *Déclaration* (article XXXVIII.e et » suivants), avait été de rejeter ce que tous les » contemplatifs et Spirituels ont rejeté unanime- » ment, qui est de faire consister la perfection » chrétienne, ou sainteté, ou purification de l'âme, » dans l'oraison passive ou de quiétude, ou autres » extraordinaires. Au contraire, ce livre n'a pour » but que d'établir que l'oraison et la contempla- » tion même consistent dans cet amour très-pur, » qui est par lui-même non-seulement justifiant et » purifiant, mais encore consommant et perfec- » tionnant, et par conséquent le comble de la per- » fection chrétienne. »

Fénelon répondait aux Prélats qu'il n'avait jamais mis la perfection de l'âme dans un certain exercice d'oraison, mais dans la perfection de l'amour.

(1) Bossuet distinguait bien à sa manière l'état passif de l'oraison passive, mais il n'admettait pas la distinction que Fénelon voulait établir.

« La perfection de l'amour, disait-il, ne consiste précisément dans aucun exercice particulier ; Dieu peut perfectionner une âme par tels » exercices et telles pratiques qu'il lui plaît. Il faut » distinguer, ajoutait-il, ce que les mystiques » nomment passiveté ou disposition passive, d'avec » la contemplation passive, et encore plus d'avec les » impressions extatiques qui peuvent arriver dans » l'actuelle contemplation, ce que M. de Meaux » confond avec la passiveté. La contemplation est » un exercice qui d'ordinaire ne convient qu'au » parfait amour. Dieu peut néanmoins en favoriser » des âmes encore imparfaites. Les impressions » extatiques, qui ont souvent accompagné la contemplation passive, peuvent se trouver dans une » âme imparfaite et même quelquefois dans l'état » de péché, comme nous voyons que des Prophètes » pécheurs ont prophétisé. Mais la passiveté, qui » n'est que la plus parfaite coopération à la grâce » du pur amour, est sans doute la perfection du » Christianisme. Il s'ensuit, me dit-on, de votre » principe, que tous les Chrétiens seraient appelés » à la contemplation passive. Nullement ; ils seront » tous appelés à la passiveté par cette vocation générale qui les invite tous à la perfection ; mais » ils ne seront pas tous appelés à la contemplation » passive. On peut être passif sans contempler, et » on peut contempler sans être passif. Etre passif » n'est autre chose que retrancher l'activité, c'est-» à-dire les actes inquiets et empressés de l'intérêt » propre. »

Cette exposition précise et facile des principaux phénomènes de la vie intérienre, où Fénelon semblait, comme dans ses beaux jours, donner une leçon à Bossuet sur la doctrine des mystiques, nous permet de ressaisir le fil de l'histoire que nous étudions, et

d'apercevoir dans leurs rapports toutes les parties de cette obscure controverse. Les vrais termes de la question n'étaient pas entre la Charité intéressée de Bossuet et le pur amour de Fénelon : ce n'eût été qu'une dispute de mots; encore moins entre la nature et la grâce : le seul besoin de sa cause empêchait alors Fénelon de s'entendre avec Bossuet sur ce grave sujet. Les vrais termes de la question étaient entre l'oraison mystique, dont le goût avait d'abord entraîné Fénelon vers M.me Guyon et vers les contemplatifs des derniers siècles, et la commune oraison de tous les siècles, celle que défendait Bossuet. Comment la discussion, qui devait rouler originairement sur les points les plus délicats de la vie contemplative, avait-elle été transportée, par le livre des *Maximes*, sur les points les plus importants de la doctrine catholique? Fénelon n'avait pas seulement été entraîné à cette extrémité par la logique fatale des idées. Il avait cru, bien à tort sans doute, qu'il serait d'une bonne tactique d'exprimer, avec toute la précision théologique, des idées qui ne peuvent au contraire se défendre qu'en les enveloppant de la forme indécise et vague du mysticisme. Il évitait aussi, par là, de paraître l'avocat d'une femme exaltée, visionnaire et condamnée par l'Eglise. Mais Fénelon ne se sauvait d'un danger que pour tomber dans un pire, en asseyant sur les bases dangereuses du raisonnement les rêves inoffensifs d'une imagination pieuse. La chimère devenait erreur. Bossuet comprit la tactique de Fénelon. Il se garda bien de refuser les conditions nouvelles de la lutte. Il sentit que Fénelon perdrait en force réelle ce qu'il allait gagner en popularité; et, pour lui, il aimait mieux avoir à disputer contre les Pères de l'Eglise que contre les auteurs contemplatifs, et avec le langage de l'école qu'avec celui de la nouvelle spiritualité.

La *Déclaration* relevait plusieurs autres propositions; mais toutes peuvent se rapporter aux chefs principaux que nous venons d'examiner. Fénelon les expliquait plus ou moins heureusement, d'après les principes que nous connaissons. Nous ne nous arrêterons donc pas à examiner les réponses, excepté la réponse au XLVI.e article, dont le carton se fit attendre si long-temps à Rome, que le retard qu'il apportait à la publication de l'ouvrage entier put être malignement exploité par les agents de Bossuet(1). Fénelon le changea plusieurs fois, et ne le publia qu'après l'avoir fait examiner par plusieurs de ses amis. La rédaction atteste, en effet, l'attention la plus scrupuleuse à ne pas laisser échapper une expression dont on pût s'armer contre lui.

Nous savons que l'objection capitale que les Prélats faisaient au système de Fénelon, c'était d'avoir distingué sans raison le quatrième état du cinquième. Cette objection était reproduite dans le XLVI.e article sous cette forme pressante : « L'amour justifiant, par » lequel on cherche la propre béatitude seulement » comme un moyen rapporté à la fin dernière, qui » est la gloire de Dieu et qui lui est subordonné, » est appelé, dans tout le livre de Fénelon, un » *amour intéressé;* ce qui est contredire l'école. »

Cette objection, par laquelle on tenait comme en échec tout le système de Fénelon, était restée jusque là sans réponse. Fénelon était le premier à sentir que la différence entre un acte *commandé par* la Charité et un acte *soumis à* la Charité, est ridicule et incompréhensible dans la pratique. Il fallait renchérir de subtilité, ou trouver une différence plus sensible. Fénelon commence donc par avouer que l'amour désigné dans la *Déclaration* lui semble, en

(1) Voyez *Correspondance sur le Quiétisme*, mars 1698.

effet, très-désintéressé. L'acte par lequel on ne désire la béatitude que comme un moyen par rapport à la gloire de Dieu, est tout simplement un acte du cinquième état, un acte surnaturel d'Espérance commandé par la Charité ; mais dans le quatrième état, cet amour naturel n'est pas tout-à-fait pur, c'est-à-dire sans aucun mélange. Il y a aussi, dans l'âme de cet état, un amour naturel et délibéré d'elle-même. Fénélon le prouve à grand'peine par des lambeaux de phrases dont le moindre inconvénient est que le terme même d'amour naturel ne s'y trouve seulement pas. C'est pourtant cet amour naturel qui est subordonné à la Charité dans le quatrième état ; ce sont les *désirs propres, mais soumis*, dont parle St.-François de Sales. Quant à la négation exprimée par ces termes : « L'âme du quatrième état *ne cherche son* » *bonheur propre que comme un moyen*, » elle ne signifie pas que l'âme ne forme ce désir que par le pur amour de la gloire de Dieu, mais qu'elle ne se permet ce désir naturel qu'à cause qu'il peut être soumis et subordonné à l'amour surnaturel. Ce désir de la béatitude est si loin d'être commandé et par conséquent parfait, qu'il n'est que toléré et par conséquent une imperfection. Un acte qui n'aurait aucune subordination à la fin dernière serait un péché mortel.

De ces deux manières de répondre, la première, qui consistait à reprocher à la *Déclaration* d'avoir confondu dans le livre des *Maximes* un acte surnaturel d'Espérance avec un acte d'amour naturel, ne faisait qu'accuser davantage l'inexactitude des termes dont s'était servi Fénelon et le vice d'un système où l'on avait négligé de bien asseoir le fondement le plus solide, et sans lequel tout le reste croulait ; la deuxième, qui est un modèle de subtilité, effaçait cette distinction vaine et puérile de l'ordre de la

TAYLOR INSTITUTION UNIVERSITY 29 SEP 1959 OF OXFORD LIBRARY

Charité et de la soumission à la Charité, pour mettre à la place une différence de subordination dans les divers états de justes, selon la nature des actes qui y sont produits : subordination parfaite dans les actes surnaturels d'Espérance commandés par la Charité, comme dans le cinquième état ; subordination imparfaite dans les actes naturels d'amour de soi qui ne sont que permis, parce qu'ils peuvent être soumis et subordonnés à la Charité, comme dans le quatrième état (1).

Cette explication devait recevoir le dernier degré de précision dans la réponse au *Sommaire de la doctrine* (voyez XI.e objection). Fénelon répond à Bossuet qui lui objecte combien est chimérique la distinction du quatrième et du cinquième état, puisque la fin dernière de ceux qui désirent la béatitude est toujours la même : « La fin dernière est » toujours la première, et elle précède tout moyen » dans l'intention de l'homme qui agit, il est vrai ; » mais on peut chercher la fin dernière ou habituellement et implicitement, ou d'une manière » actuelle, expresse et formelle, *actu* ou *habitu*, » selon la distinction de St.-Thomas. Les actes des » vertus non commandés par la Charité comme » ceux du quatrième état tendent à la fin dernière, » il est vrai, mais seulement d'une manière *habituelle* et *implicite*. Les actes des vertus commandés par la Charité, qui, selon St.-Thomas, entrent dans son espèce, tendent à la fin dernière » d'une manière actuelle, formelle, expresse et explicite. St.-Thomas pousse si loin cette distinction, qu'il prétend que le rapport habituel, impli-

(1) Voyez Bossuet, *Quæstiuncula de actibus à Charitate imperatis*, t. XXIX, p. 384. Ce petit traité est le résumé le plus clair, le plus précis de la question et des variations de Fénelon.

» cite à la Charité, se trouve même dans les actes » des justes qui sont des péchés véniels. » Mais de ce passage, que Fénelon appelait décisif en sa faveur, Bossuet devait former un raisonnement terrible contre Fénelon (1). Car, disait-il, 1.° cette même subordination que St.-Thomas attribue au pécheur véniel, vous l'attribuez au juste, ce qui est ramener l'erreur du Luthéranisme condamnée par le concile de Trente : *Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, anathema sit;* 2.° St.-Thomas attribuait cette subordination à l'agent, et non, comme vous, à l'acte même où il y a désordre et péché. Or, si un péché pouvait être rapporté à Dieu seulement *habitu*, il deviendrait méritoire, ce qui serait le comble de l'absurde.

Mais pour Fénelon, qui ne prévoyait pas les réponses écrasantes de Bossuet, il s'agissait, au risque d'aggraver les difficultés, de sortir de cette nécessité où l'on voulait le réduire, de supprimer l'un de ses deux états de justes, c'est-à-dire cette chimère de l'amour pur, pour laquelle il avait compromis sa position à la Cour, sa réputation de théologien et son autorité d'Archevêque.

La *Réponse au sommaire de la doctrine* parut en même temps que la *Réponse à la Déclaration*. La première objection que Bossuet faisait à Fénelon était d'avoir, d'une part, proposé à la piété des Fidèles un amour plus parfait que la Charité commune à tous les justes, et de l'autre, de n'avoir pas su éviter l'inconvénient qu'il lui reprochait, quoique à tort, à lui-même, de faire la Charité intéressée ou mercenaire, puisque l'amour du qua-

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 298. Voyez aussi la réflexion que fait Bossuet sur cette explication, dans l'*avertissement sur les écrits suivants*, t. XXVIII, p. 359.

trième état, qui est Charité, est appelé néanmoins dans son livre : *amour intéressé* ou *mercenaire*.

Après avoir réfuté la première partie de l'objection par cette simple remarque qu'il n'avait rien fait, en distinguant deux états, que de s'attacher à la définition de la Charité, et de suivre les Pères qui veulent que les parfaits ne fassent plus d'ordinaire des actes où se mêle l'intérêt propre ou mercenaire, Fénelon représentait à Bossuet qu'il ne devait pas être surpris de ne point s'entendre avec lui, puisque les articles d'Issy avaient laissé subsister une fâcheuse équivoque sur la Charité ; que pour lui, il avait cru tirer un système complet de la définition de la Charité admise par presque toute l'école, et du XIII.e article d'Issy, qui portait que, « dans la vie la plus parfaite, tous les actes des ver-» tus sont unis dans la seule Charité, » mais que malheureusement M. de Meaux, qui entendait par le terme de Charité l'amour de la béatitude en Dieu, donnait à ce XIII.e article un sens bien différent du sien. « M. de Meaux, disait-il, voulait seulement » dire que l'amour de la béatitude est le motif » principal de tout acte vertueux que la raison peut » produire. Pour moi, en m'attachant à la défini-» tion de la Charité enseignée par presque toute » l'école, je concluais que les actes de toutes les » vertus et de l'Espérance en particulier, étant » d'ordinaire unis *dans la seule Charité* qui est » l'amour de Dieu indépendamment de la béatitude, » ils étaient élevés et perfectionnés par elle, en » sorte qu'ils passaient dans son espèce et prenaient » son espèce sans perdre la leur propre, comme » St.-Thomas l'assure.

» Dès qu'on veut réduire, ajoutait Fénelon, » toute la vie intérieure et la Charité même à » l'amour de la béatitude, ce fondement de tout

» mon système est renversé. Mais si, au contraire, » on admet la définition de la Charité enseignée » par presque toute l'école, mon système n'a plus » besoin que de notre XIII.e article d'Issy. »

Arrivant à la deuxième partie de l'objection, Fénelon se défend d'avoir mis dans le quatrième état d'amour une autre Charité que dans le cinquième. Ce quatrième état est celui des justes imparfaits, que les Pères ont nommés *mercenaires*. Or, les Pères ont dit que certains mercenaires étaient sauvés et méritaient la récompense : « D'où j'ai conclu, dit » Fénelon, qu'ils avaient la Charité avec un reste » de mercenarité qui les faisait nommer merce- » naires. Mais je mets cette imperfection de mer- » cenarité dans leur état d'amour, non dans les » actes surnaturels. La Charité des imparfaits est » toujours, selon moi, toute pure et sans mélange » dans ses actes. »

Ce raisonnement spécieux par sa simplicité même, qui a droit de surprendre après tant de subtilités, n'a qu'un défaut : c'est, en prenant trop au pied de la lettre l'objection qu'on faisait à Fénelon, d'établir une deuxième espèce de Charité, de ne pas répondre à tout ce que renfermait cette objection. On ne voulait pas dire, en effet, que les actes de Charité du quatrième état ne fussent pas de Charité pure; on le voulait si peu, qu'on n'aurait pas souhaité de perfection au-dessus du quatrième état. Mais ce qui était contesté, c'était le motif de cette Charité. En prenant ce mot comme le voulait Fénelon, dans le sens de principe intérieur d'action, il était clair que la Charité des imparfaits avait pour principe un amour naturel de nous-mêmes, qui, n'étant pas cet amour nécessaire, indélibéré, qui suit les justes dans la perfection la plus avancée, était donc, jusqu'à un certain point, dépendant de la volonté, mettait à

l'homme, pour ainsi parler, son salut dans sa main, et rendait la grâce inutile. Ce n'était pas sans doute l'intention de Fénelon, puisqu'il suppose toujours que la grâce prévient la volonté. Mais si elle la prévient dans le quatrième état, qu'est-ce qui distingue cet état de celui des parfaits? Ainsi, Fénelon tournait dans un cercle vicieux, et ne se dégageait de cet embarras qu'à la faveur de l'obscurité que la question de la grâce répandait encore sur toutes ces matières.

Fénelon reprenait quelque avantage réel dès qu'il ne défendait plus son livre, mais la définition de la Charité. Comme Bossuet l'accusait de n'entendre pas même cette définition dont il voulait se servir (Voy. III.e object.), Fénelon discute fort habilement la différence qu'on doit mettre entre la bonté *absolue* de Dieu et sa bonté *relative* à nous. Nous avons déjà remarqué que Bossuet, quand il s'agissait de la nature même de la Charité, était embarrassé de concilier son opinion particulière avec celle qui prévalait dans l'école. Il n'avait pu s'empêcher de laisser paraître quelque hésitation. C'en était assez pour que Fénelon représentât Bossuet comme déguisant sous des raisonnements captieux l'altération qu'il apportait dans la doctrine. « Rien n'est plus capable d'é-
» blouir le lecteur que de telles expressions. D'abord,
» le Prélat semble ne demander que les bienfaits
» de Dieu entrent dans la Charité que comme des
» attraits secondaires, qui sont surajoutés au vrai
» motif spécifique (qui est la bonté absolue de Dieu);
» il n'ose même les nommer motifs; puis, il veut
» insensiblement que, de tous ces motifs, on n'en
» fasse plus qu'un seul total. *Valeat*, dit-il, *illa*
» *complexio*. Enfin, il va peu à peu jusqu'à vouloir
» que, en joignant la bonté absolue de Dieu avec
» tous les effets de sa bonté relative, on n'en fasse

» qu'une seule et même raison d'aimer, c'est-à-dire » qu'un motif unique et total, qui soit propre à la » Charité. C'est revenir toujours insensiblement à » confondre la bonté relative avec l'absolue, la gratitude avec la Charité, et réduire tout l'amour divin » au désir d'être heureux en Dieu, qui, selon le livre » de M. de Meaux, est la seule raison d'aimer. M. » de Meaux ne se soucie pas des termes, pourvu qu'il » obtienne le fond des choses. Il se servira sans peine » des termes d'*attraits secondaires* pour apprivoiser » peu à peu les théologiens à sa doctrine, à condition que ces attraits secondaires, joints aux autres, » feront toujours une seule et totale raison d'aimer » qui sera essentielle à la Charité, et faute de laquelle la perfection absolue de Dieu, considérée » seule, n'aura plus de force dans aucun acte que » la raison puisse produire. »

Il règne, dans tout ce morceau, un excellent ton de plaisanterie et capable d'égayer la discussion; mais le fond n'est pas très-sérieux, et l'on peut croire que Bossuet fut le premier à sourire de la seule chose qui fût vraie. Quel piquant contraste, en effet, que Fénelon reprochant à Bossuet de s'attacher fortement à un principe et de ne pas s'inquiéter des termes pourvu qu'on lui accordât le sens, et Bossuet reprochant à Fénelon de varier perpétuellement et de s'inquiéter moins de la doctrine que des termes de son livre!

Au reste, toutes les fois que la discussion porte sur la nature de la Charité, c'est un spectacle admirable que celui de ces deux génies faisant assaut de raisonnement et d'éloquence pour expliquer chacun, selon les dispositions de son cœur, le dogme essentiel du Christianisme, celni qui résumait tout l'Evangile et tout Jésus-Christ.

Nous avons vu comment Bossuet conciliait la

Charité avec le désir de la béatitude, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même, avec l'amour de Dieu relativement à nous. Voici comment Fénelon concilie l'amour de la béatitude avec la Charité parfaitement désintéressée. « M. de Meaux, dit-il, s'ef-» force de rendre odieuse la doctrine contraire à la » sienne. J'aurais autant d'horreur que lui d'un » homme assez dénaturé pour oublier les bienfaits » de Dieu par un raffinement monstrueux de perfec-» tion. Mais il n'est pas question de savoir si l'on » doit être touché de la bonté bienfaisante de Dieu; » il ne s'agit que de savoir par quels actes on doit » en être touché. M. de Meaux veut insensiblement, » et par toutes sortes de voies, en faire l'objet formel » et spécifique de la Charité. Pour moi, je soutiens » avec presque toute l'école que la Charité, dans » ses actes propres, ne regarde les bienfaits de Dieu » qu'autant qu'ils représentent sa bonté absolue. Je » veux, autant que M. de Meaux, l'assemblage des » motifs de la bonté relative avec celui de la per-» fection absolue de Dieu; je le veux, non comme » lui, par une confusion de ces motifs dans un seul » acte qui confond les vertus, mais par une suite » d'actes distincts dans un même état habituel. » Et comme on peut demander à Fénelon à quoi servent donc les bienfaits de Dieu s'ils n'entrent point dans la Charité comme vrais motifs : « Les actes d'a-» mour de complaisance, qui sont de Charité, a-t-il » soin d'ajouter, regardent la bonté bienfaisante de » Dieu comme un de ses attributs pour s'y complaire. » Voilà déjà un exercice et un aliment journalier » de la Charité. »

Il est vrai. Mais ne semble-t-il pas que c'est un exercice bien froid et parfaitement insignifiant, une sorte de Charité métaphysique qui pourra bien être dans l'esprit, mais qui ne descendra jamais

dans le cœur? Des deux autres raisons que donne Fénelon, la première, que la vertu particulière de gratitude étant méritoire, elle sert à augmenter la grâce, à diminuer la concupiscence, et, par conséquent, à faire croître la Charité, ne signifie rien, parce qu'elle est également bonne pour n'importe quelle vertu; la seconde, que les actes de gratitude, nous rendant fréquemment attentifs à la bonté relative de Dieu, nous rendent par là plus attentifs à la bonté ou perfection absolue, ne signifie pas davantage. Car, s'il s'agit de s'élever à la contemplation de la perfection divine, Dieu ne paraît pas plus parfait dans la bienfaisance que dans ses autres attributs. De l'idée de la bonté absolue de Dieu à l'idée de cette même bonté relative à nous, il y a un abîme, ou plutôt il n'y a de commun que ce nom de bonté. S'il s'agit de s'élever à l'amour de Dieu, tout change; et la gratitude devient un motif très-sensible et très-propre à enflammer cet amour. Mais alors pourquoi contredire Bossuet? La Charité n'est pas la reconnaissance; qui le conteste? La reconnaissance n'entraîne pas même nécessairement l'amour. Mais on est porté à aimer celui qui vous a fait du bien, et, le plus souvent, on finit par l'aimer. Ainsi le bienfait est l'occasion de l'amitié, et la reconnaissance un de ses principaux motifs.

Maintenant, distinguez tant que vous voudrez le *motif spécifique* ou *objet formel* du *motif* ou *mobile*. Cette distinction pourra être utile en théologie; mais, dans la pratique, prenez garde aux conséquences. L'objet formel de la Charité étant Dieu en tant qu'aimable et renfermant toutes les perfections, l'objet formel de la béatitude sera Dieu en tant que bienfaisant. Mais les motifs de ces deux vertus quels seront-ils? Je vois bien que, pour la gratitude, ce

sera le sentiment du bienfait reçu ; ce motif ne manquera pas d'agir sur une âme tant soit peu délicate. Mais pour la Charité, s'il faut, comme cela suit nécessairement, que ce soit le sentiment de la perfection absolue de Dieu, je crains bien qu'elle ne soit plus guère possible, si ce n'est au philosophe, au théologien, au spirituel subtil et raffiné. De même, à-peu-près, que, dans nos romans du XVII.e siècle, il était impossible d'être amoureux, si l'on ne possédait parfaitement toutes les nuances du sentiment, tous les degrés, tous les détours, toutes les épreuves d'une passion distinguée ; mais le peuple n'attendait pas, pour aimer et pour ressentir tous les mouvements d'une passion véritable, qu'il se fût instruit dans la carte de Tendre : de même, dans la dévotion, le vulgaire n'attend pas de connaître la savante doctrine du pur amour pour aimer Dieu purement, avec l'aide de la grâce. Il l'aime comme son créateur, son bienfaiteur et son père. De quel droit prétendez-vous que cet amour est intéressé, puisqu'il ne conçoit même pas le désintéressement que vous demandez?

Ainsi, il faut revenir en définitive à ce que disait Bossuet après saint Augustin : Qu'est-ce qu'aimer ? C'est jouir. *Amare est frui.* Aimer un objet, c'est mettre son bonheur dans la possession de cet objet. L'idée de bonheur est inséparable de l'idée d'amour. Fénelon ne renversait-il pas la définition que saint Thomas avait donnée de la Charité, d'après saint Augustin? « La Charité est un mouvement de l'âme » pour jouir de Dieu à cause de lui-même. » C'est en vain que, dans son *Instruction pastorale*, Fénelon épuisera tous ses raisonnements à prouver que la Charité dont parle saint Augustin n'est pas la Charité première vertu théologale, mais la Charité prise en général et comprenant autant l'amour

d'Espérance que celui de Charité proprement dite; qu'il y aurait contradiction à ce que les scolastiques disent, d'un côté, que l'Espérance n'est pas un désir gratuit, et de l'autre, que vouloir jouir de Dieu est un acte désintéressé; que Bossuet abuse du terme de *jouir*, lequel, selon St.-Augustin, ne signifie que s'attacher à un objet par amour pour lui-même, *sans aucun rapport à notre utilité;* qu'en ce sens, la jouissance est très-désintéressée; de sorte qu'on peut vouloir la jouissance sans vouloir précisément la béatitude qui y est attachée [1]. Tous ces raisonnements, qui se contredisent, tombent devant l'expérience et le sens commun. Aimer un objet, c'est vouloir en jouir, c'est vouloir le posséder. Cela est clair, et cela dit tout. L'idée de possession suppose un bien à posséder. Le bien absolu est aussi *notre* bien, notre seul vrai bien, et ce n'est même qu'à cette condition qu'il est le bien absolu.

Fénelon, pour prouver la réalité de son pur amour, demandait quelquefois à Bossuet : Quand Dieu ne serait bon que d'une bonté absolue, sans être bienfaisant, sans être béatifiant, ne devrait-on pas encore l'aimer? Et il présentait ce raisonnement par hypothèse sous la forme d'un dilemme : « Supposez, disait-il, que Dieu voulût anéantir » l'homme au moment de mourir, qu'il va être » anéanti, aimera-t-il Dieu ou ne l'aimera-t-il pas? » S'il n'est point obligé de l'aimer, les droits du Créa- » teur sont perdus, et l'ordre est renversé. S'il est » obligé de l'aimer, dans ce dernier moment, sans » aucune espérance de la béatitude et avec une » pleine certitude d'en être privé, voilà l'amour » qui se soutient sans aucun motif d'être heureux. » Qu'est-ce que vous pensez que va répondre Bossuet?

(1) Voyez Fénelon, *Instruction pastorale*, t. IV, p. 235.

Il pouvait simplement répondre avec saint François de Sales, qui n'était pas suspect en pareille matière : Si Dieu n'était que bon d'une bonté absolue (1), si, par impossible, il n'était pas le Dieu créateur et conservateur de tout ce qui existe, le Dieu surtout créateur de l'homme, son protecteur, son ami, son père, pourrait-on l'aimer ? l'aimerait-on, enfin ? Ne serait-il pas à-peu-près, pour l'homme, comme s'il n'existait pas ? Lui devrait-on un autre culte que celui d'une contemplation stérile, qui serait le néant même de l'amour, comme « l'existence de ce Dieu » solitaire, relégué par-delà les mondes, sur le trône » désert de son éternité silencieuse, ressemble au » néant même de l'existence (2). »

Mais Bossuet coupe court à ces téméraires discussions, en refusant à Fénelon le droit de poser une alternative qui détruit la véritable idée de Dieu. Dieu est libre, mais sa liberté n'est que pour le bien. Ces deux idées sont inséparables. Il a créé l'homme pour l'aimer, c'est-à-dire pour le posséder. Les suppositions impossibles des Pères ne sont qu'une manière d'exprimer l'excès de la Charité.

En vérité, plus on approfondit ce sujet, plus on trouve que Bossuet avait raison de prétendre que le pur amour de Fénelon n'est qu'une chimère dans la pratique. Ses raisonnements n'avaient qu'un défaut : c'était de s'éloigner un peu, non pas de l'esprit, mais du langage de l'école, et d'étonner d'abord par leur simplicité ceux qui étaient habitués aux arguties de la méthode scolastique. Quels qu'ils fussent, on ne peut nier qu'ils firent quelque impression sur Fénelon. En homme d'esprit, qui sent son côté faible et

(1) Voyez le *Traité de l'amour de Dieu*, livre X, ch. 10 ; voyez aussi Bossuet, *Avertissement sur les écrits suivants*, tome XXVIII, p. 366.

(2) Voyez M. Cousin, *Fragments, première préface.*

qui se porte où est le danger, Fénelon s'attache à purger son système de ce fanatisme métaphysique qu'on lui impute, en rappelant qu'il n'applique l'idée du pur amour qu'à l'acte essentiellement passager, et non à l'état des parfaits. Il montre les conséquences qui découlent rigoureusement des principes de son adversaire. « M. de Meaux, dit-il, tombe dans l'ex-» trémité opposée à celle qu'il m'impute ; car, selon » son principe, l'abstraction simple est impossible, » même dans l'acte passager. Si l'assemblage qu'il » veut qu'on fasse nécessairement des divers motifs » a lieu pour composer un motif total et indivisible, » sans lequel Dieu parfait en soi manquerait de la » véritable raison pour se faire aimer, on ne peut plus » perdre de vue, dans aucun acte, la béatitude. Alors » l'acte propre de la Charité, qui est indépendant » de la béatitude, n'est plus qu'une chimère. On ne » peut jamais faire abstraction du motif sans lequel » la raison formelle d'aimer cesse, et l'acte n'est plus » raisonnable. » Fénelon trouvait, dans l'Ecriture et dans la vie des saints, des actes fondés précisément sur cette abstraction, et que Bossuet lui-même avait été obligé de reconnaître dans son *Instruction sur les états d'oraison* (livre IX.e, ch. 1). « Par là, ajou-» tait-il, M. de Meaux, tout en faisant semblant de » condescendre à la doctrine de presque toute l'école, » sape les fondements de tout ce qu'elle a de plus réel. » Les actes fondés sur la supposition impossible, par » où l'on exprime un amour absolu et indépendant » de tout rapport à nous, et par conséquent du motif » de la béatitude ; ces actes, dis-je, dont le modèle » se trouve dans St.-Paul et dans Moïse, etc. ; ces » actes dont M. de Meaux a dit qu'on ne peut les » rejeter sans condamner en même temps ce qu'il y » a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise, ne » sont plus, dans la pratique, que des *phrases*, des

» *pointilles*, une chose *trop alambiquée*, un *raffine-*
» *ment introduit dans la dévotion*, où l'expression
» d'une chose impossible n'ajoute rien à la perfection
» réelle de l'acte; ce sont de *pieux excès d'amou-*
» *reuses extravagances*. » Fénelon citait, comme exemple d'exclusion même dans la pratique des âmes les moins avancées, ces actes de parfaite contrition où le pécheur déteste son péché, « non parce qu'il
» mérite la privation de la béatitude, mais parce
» qu'il déplaît à Dieu infiniment aimable en lui-
» même, indépendamment de ses bienfaits. Il ne
» faudra donc plus, à l'avenir, faire aucun acte de
» contrition », ajoutait-il ironiquement.

Enfin, Fénelon opposait à l'opinion de Bossuet l'opinion plus modérée de son collègue, M. de Paris, qui, dans un endroit de son *Instruction pastorale*, où il donnait des règles pour la pratique, s'exprimait ainsi : « Lorsque la charité est encore faible et com-
» mençante, elle a besoin, pour se soutenir, des
» motifs les plus vifs de l'espérance ou de la crainte.
» A mesure qu'elle devient plus forte, elle est capable
» de se soutenir, pour ainsi dire, comme toute seule
» par l'amour de la justice. Qu'on prenne garde,
» disait ailleurs M. de Paris, en voulant éviter les
» excès des Quiétistes, de se jeter dans l'extrémité
» opposée. Il y a des gens qui tiennent pour suspectes
» toutes les dispositions qu'ils ne sentent pas. Comme
» ils se sentent vivement remués par la crainte et
» l'espérance, ils voudraient que tout le monde pensât
» et parlât comme eux. Si une âme est quelquefois
» occupée de Dieu à un tel point, le considérant en
» lui-même, qu'elle ne pense point alors distincte-
» ment à ce qui la regarde, on appelle cela illusion,
» perte de temps. La censure est un peu précipitée;
» elle pourrait bien être injuste[1]. »

(1) Voyez Fénelon, t. IV, p. 496 et suivantes.

M. de Paris montrait, mais sans le résoudre, le nœud de la difficulté. Combien y a-t-il de ces bonnes âmes, ou plutôt de ces âmes d'élite, qui aiment Dieu du pur amour que la raison conçoit? Les actes d'un tel amour ne sont-ils pas, en définitive, un effort suprême de l'amour, comme disait Bossuet, qui, ne trouvant plus de termes pour exprimer sa flamme, cherche à la marquer par ces suppositions impossibles? Bossuet dit quelque part qu'il n'a jamais senti ces excès; qu'à peine ces actes, par supposition impossible, sont-ils sérieux chez un de ces Saints comme il en paraît à des intervalles de plusieurs siècles. Si c'est un but qu'on doit se proposer toujours, sans jamais prétendre y arriver, Bossuet est le premier, non-seulement à le tolérer, mais à le conseiller aux âmes discrètes et dont la piété repose sur des bases solides. Bossuet avait revu et corrigé l'*Instruction pastorale de M. de Paris*. On peut considérer qu'il approuvait tout ce que disait son collègue, qui n'était guère que la reproduction des mêmes principes qu'il avait soutenus dans son *Instruction sur les états d'oraison*.

Au reste, on serait dans une bien grande illusion si l'on s'imaginait que les idées positives de Bossuet sur l'amour divin lui donnassent une infériorité quelconque vis-à-vis de Fénelon, quand il s'agissait de décrire les effets de la Charité. Il est vrai de dire que la Charité métaphysique de Fénelon est en général plus sublime, mais elle est moins touchante. L'âpreté de la dispute ne rejaillit que trop souvent sur la doctrine de Bossuet; mais, dans son traité sur les *états d'oraison*, et même dans sa polémique, quand rien ne vient passionner le débat, sa doctrine paraît ce qu'elle est, sensible, pénétrante, et toutefois grande et forte, et, en un mot, empreinte du double caractère de la vérité chrétienne, à la fois divine et humaine, parlant à la raison et au cœur, au nom de la nature et au nom de la grâce.

On peut s'en rapporter, sur ce point, à l'impression que font, à la simple lecture, les passages où Fénelon expose le pur amour, et ceux où Bossuet décrit les effets de la Charité. Qu'on les compare, on verra avec quel enthousiasme vrai et senti Bossuet commente les psaumes du Roi-Prophète, les cantiques de l'Epouse, les espérances de la vie éternelle. Cette peinture du bonheur de l'amant dans la possession de l'objet aimé ne témoigne-t-elle pas plus d'ardeur que les froides dissertations d'un amour en quelque sorte platonique, qui cherche à s'exalter au-dessus de l'amour réel?

Le pur amour de Fénelon a ce tort irréparable d'être une idée plutôt qu'un sentiment, de s'attacher à une abstraction, non à une réalité. Dégager l'idée de Dieu de l'idée de tous ses attributs, c'est-à-dire faire un Dieu métaphysique, c'est purifier l'amour, dites-vous; non, c'est l'anéantir.

S'il était permis de terminer ces graves considérations par un rapprochement avec des idées et des sentiments mondains, on pourrait dire que la discussion de Bossuet et de Fénelon sur l'amour divin rappelle en un sens la différence des romans du XVII.e siècle et de ceux du XVIII.e Mais l'hôtel de Rambouillet rachète du moins par la pureté ce qui lui manque du côté de la passion; il est plus fade, mais plus moral que les Charmettes. L'amour de Dieu, tel qu'il respire dans les *Maximes*, est moins vif, sans être plus pur, que celui du traité de Bossuet sur les *états d'oraison*.

CHAPITRE VI.

Instruction pastorale. — Fénelon transporte habilement la question de dogme sur le terrain de la grâce. Bossuet ne craint pas de l'y suivre. *Préface sur l'Instruction pastorale.* — Ce qui distingue, dans le nouveau système de Fénelon, les Parfaits des Imparfaits, c'est que l'amour des premiers est l'amour pur de Charité, celui des seconds un amour naturel, délibéré de la béatitude. — Fénelon ramène la question de fait ou d'expérience aux autorités mystiques. Les mystiques les plus approuvés de toutes les époques ont distingué les *mercenaires* des *parfaits enfants*. L'obscurité qui règne encore sur la question de la grâce, et la difficulté d'expliquer tous les passages des mystiques, donnent à Fénelon une position meilleure que celle qu'il avait dans les *Maximes*.

Afin de mettre de l'ordre dans notre exposition, nous n'avons pas interrompu la discussion qui se rapportait directement au livre des *Maximes* et aux premières explications qui en avaient été fournies par l'auteur, soit de vive voix dans des conférences, soit par écrit à M. de Chartres et aux deux autres Prélats.

Cependant cet amour de nous-mêmes, naturel et délibéré, imparfait quoique non vicieux, que Fénelon, dans ses deux réponses à la *Déclaration* et au *Sommaire de la doctrine*, présentait comme le dénouement de son système, avait déjà paru solennellement dans une *Instruction pastorale* en date du 15 septembre et rendue publique vers la fin d'octobre, à Rome et dans toute la France [1].

(1) Voyez Fénelon, t. IV.

Bossuet, dans l'*avertissement* qu'il plaça en tête des *cinq écrits sur les Maximes des Saints* et dans les premières pages de son admirable critique de l'*Instruction pastorale*, qu'il publia sous le titre de *Préface*, prétendait : 1.° que cette nouvelle explication ne convenait pas au système des *Maximes ;* 2.° qu'elle était vicieuse par elle-même (1).

Bossuet disait en outre que les *Maximes*, soutenues dans leur sens naturel, ne renfermaient en réalité qu'une seule erreur, cet état chimérique d'un pur amour ; que si l'auteur eût consenti à se relâcher sur le cinquième amour et à expliquer le quatrième d'une manière plus nette, il aurait été facile de s'entendre. Mais l'*Instruction pastorale* rendait tout accord impossible, puisqu'elle partait d'un principe que Bossuet n'admettait pas et qu'il prétendait n'aller à rien moins qu'à supprimer la grâce et la rédemption.

Fénelon avait d'abord songé à faire deux Instructions pastorales : la première n'aurait été que l'explication de son livre par l'amour naturel ; dans la seconde, il aurait traité un sujet entièrement nouveau pour le public, c'est-à-dire la tradition mystique par laquelle la doctrine du pur amour prétendait se rattacher aux premiers siècles du Christianisme. Fénelon jugea avec raison qu'il ferait mieux de réunir ces deux instructions en une seule, puisque l'une n'était réellement que le complément de l'autre. C'est ce qui fait que l'Instruction pastorale est divisée en deux parties bien distinctes : dans la première, Fénelon démontrait, par les conciles et par les Pères, que l'amour pur est désintéressé et que ce désintéressement, tel qu'il l'avait entendu dans son livre, consiste à retrancher, non point l'Espé-

(1) Voyez Bossuet, t. XXVIII.

rance, qui est le désir surnaturel de la béatitude, mais un certain désir qui, n'étant pas l'Espérance, ne pouvait être que naturel. Cependant cet amour naturel qu'il faut retrancher, n'est pas la concupiscence vicieuse, puisqu'elle subsiste encore dans les justes, dans ceux que les Pères appellent *mercenaires ;* ce n'est pas non plus cet amour naturel, indélibéré, inné, *appetitus innatus*, pour tout ce qui peut nous procurer le bonheur, puisque ce désir insatiable d'être heureux, bon en lui-même du propre aveu de Fénelon, subsiste jusque dans les plus parfaits. Il reste donc que ce soit un amour intermédiaire entre l'amour de concupiscence et l'amour de Charité. Telle est, en résumé, la doctrine contenue dans la première partie de l'Instruction pastorale. Malgré tout le respect que mérite un ouvrage sorti de la plume de Fénelon, on ne peut s'empêcher d'éprouver un sentiment pénible en voyant un si grand esprit employer tous les artifices du raisonnement et toutes les subtilités du langage à tirer de quelques textes tronqués, insignifiants ou équivoques, une idée à laquelle il n'avait seulement pas songé dans le livre qu'il prétendait défendre, et qui, si elle eût été vraie, n'allait à rien moins qu'à renverser le Christianisme. C'est ce qui faisait dire à Bossuet : « On met toute sa confiance, en apparence, » dans la scolastique, en effet, dans une creuse » métaphysique, qui, destituée du fondement de la » parole de Dieu, n'est rien moins que la scolasti- » que, c'est-à-dire la sainte parole réduite en mé- » thode. »

Dans la seconde partie, Fénelon traitait un sujet entièrement neuf, la tradition des mystiques.

Nous allons examiner successivement chacune de ces deux parties de l'Instruction pastorale, avec la réfutation qu'en a faite Bossuet dans sa *Préface*.

PREMIÈRE PARTIE DE L'INSTRUCTION PASTORALE.

AMOUR NATUREL.

Depuis quelque temps, nous sommes tellement prévenus, sans nous en douter, en faveur de Bossuet, qu'il est nécessaire, ce me semble, avant de poursuivre notre analyse, de bien comprendre la pensée de Fénelon, de voir ce que son système avait en lui-même de plausible et comment il avait pu y être amené. Plaçons-nous donc, pour un moment, hors du théâtre de la lutte; admettons, comme certains philosophes, que tout système a un côté vrai et qu'il n'est pas possible que l'esprit humain adopte franchement ce qui serait essentiellement faux.

Que voulait donc Fénelon? Ce qui saute aux yeux d'abord, c'est qu'il poursuivait une perfection idéale. A ce titre seul, sa doctrine est respectable. C'était une perfection chimérique, illusoire, irréalisable, qu'importe? C'était l'illusion d'une belle âme. Pousser dans l'hérésie un homme qui n'a que le tort d'avoir rêvé une perfection au-dessus de l'homme, cela semble dur et presque injuste, surtout quand un langage à-peu-près pareil à celui qu'on prétend si dangereux est toléré, approuvé même dans les plus grands contemplatifs.

Mais est-il bien sûr même que la distinction que Fénelon établit après eux, entre ces deux manières de vouloir la béatitude éternelle, *l'une à cause de soi*, *l'autre à cause seulement que Dieu le veut*, ne soit qu'une chimère, puisque, après tout, l'homme ne peut, comme le dit Bossuet, d'après St.-Augustin, « se dépouiller du désir d'être heureux? » Ne con-

cevons-nous pas deux manières d'aimer le salut, de travailler à son salut, l'une pour soi, l'autre pour Dieu ? Ne voyons-nous pas tous les jours, dans le monde, objecter aux personnes pieuses que, en définitive, c'est par un calcul intéressé qu'elles pratiquent la religion, que ce n'est pas Dieu qu'elles aiment en Dieu, mais la récompense, ou, pour mieux dire, elles-mêmes? Je n'ignore pas ce qu'on peut répondre à cette objection où le raffinement des partisans du pur amour a le triste honneur de se rencontrer avec la fausse délicatesse des impies ; si l'on excepte peut-être ces âmes sensuelles qui, rêvant une éternité de plaisirs, pourraient se faire en idée un paradis dans lequel entreraient tous les dons de Dieu, excepté Dieu lui-même, quoi de plus innocent que ce prétendu calcul intéressé? et qu'il est rare encore que Dieu lui-même, en tant que récompense, soit l'objet des désirs de l'homme! Cependant, défendrez-vous aux âmes plus délicates de chercher à purifier l'amour, si c'est possible ? Ne permettrez-vous pas de chercher à aimer Dieu pour lui-même? Quand Bossuet réduisait dans la pratique l'amour de Dieu au désir de la béatitude, quand il prétendait qu'aimer c'est jouir, *amare est frui*, ne semblait-il pas renouveler l'éternelle thèse de ceux qui n'admettent, en matière de sentiment, que ce qui est positif et en quelque sorte matériel ? Que voyons-nous pourtant ? La jouissance est enfin obligée de confesser son infériorité devant son rival tant ridiculisé, l'amour platonique, car elle s'épuise par ses victoires mêmes, et l'amour, pour se soutenir, a besoin de se retremper dans l'idéal, qui ne s'épuise jamais. D'ailleurs, si l'amour pur est une chimère, il faut que le beau le soit aussi ; or, le genre humain n'a pas cessé un seul jour d'admirer l'amour pur pour ce grand caractère de beauté mo-

rale. Ceux même qui le renient dans la pratique sont les premiers à l'admirer dans les livres. Les cœurs les plus blasés aiment à voir représenter, sur un théâtre, ces types sublimes de l'amour pur, et lui rendent forcément cet hommage. Ne dites donc plus que cet amour n'existe pas ; dites que le cœur de l'homme, ramené sans cesse en lui par l'égoïsme, a de la peine à le réaliser [1]. Mais la perfection ne consiste pas moins à s'en approcher de plus en plus, *insidet in mente quædam pulchritudo*. Nul doute que si Fénelon se fût tenu dans ces termes généraux, Bossuet n'eût pas songé à lui contester la légitimité de son opinion sur la nature de la Charité, malgré certaines répugnances personnelles, car il se fût dit avec raison que, en matière de piété comme de morale, peu importe, après tout, l'idée qu'on se fait d'une vertu, pourvu qu'on la pratique de même. En effet, chacun fait sa dissertation sur l'amour, chacun le définit à sa manière. Cependant tout le monde s'entend, au fond, pour reconnaître s'il aime et s'il est aimé. Et le désintéressement est le terme commun à tous, à ceux qui pensent comme Bossuet et à ceux qui pensent comme Fénelon, pour désigner l'amour parfait.

Mais l'erreur de Fénelon fut de croire que certaines âmes pouvaient arriver à un état où tous leurs actes seraient de pur amour, et Bossuet enfermait Fénelon dans ce dilemme : Ou cet état n'est pas la

---

(1) Toutefois, il n'est pas tout-à-fait juste de raisonner de l'amour divin comme on ferait sur l'amour profane. Bossuet remarque fort bien qu'on n'a point d'efforts à faire dans celui-ci pour aimer un objet vers lequel nos sens nous attirent, tandis que dans le premier, on a besoin, au contraire, de s'efforcer pour aimer, on craint de ne pas assez aimer, on demande à celui qu'on aime la grâce d'aimer.

Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, ch. XXXIII, liv, 5, t. XXVII, p. 197.

perfection à laquelle tous les Chrétiens sont appelés, et alors pourquoi inviter tous les Chrétiens à une vocation qui n'est peut-être que celle du plus petit nombre, au risque de les jeter dans l'illusion, dans le découragement ou dans le fanatisme ? ou cet état est la perfection, et alors n'est-il pas contraire à l'Evangile que tous les hommes n'y soient pas appelés ?

Cette première erreur fut la source d'une autre plus grave : ce n'était rien, ou presque rien, d'avoir supposé un état de perfection plus parfait, si je puis dire, que la perfection de tous les justes; mais il ne fallait pas diminuer, au profit de la perfection particulière de ceux qui ont la vocation du pur amour, la perfection commune de tous les justes.

Fénelon avait évité cet inconvénient dans les *Maximes;* mais le besoin de justifier complètement son système et d'expliquer le retranchement, dans son cinquième état, d'un intérêt propre qui ne fût pas l'Espérance, le poussa enfin au dénouement de l'amour naturel de la béatitude.

Cette nouveauté à l'aide de laquelle Fénelon réussissait à tout brouiller, d'un système défectueux faisait aux yeux de Bossuet un système impie. « De » quelque côté que l'auteur se tourne, disait ce » Prélat, l'erreur est inévitable. Si l'intérêt propre » (qui est le terme des *Maximes*) est pris, comme » on s'y porte naturellement, pour l'avantage sur- » naturel qui nous revient de l'Espérance, en ôtant » l'intérêt propre, l'auteur aura retranché aux » âmes parfaites une vertu théologale, ce qui est » hérétique; et si, selon la nouvelle interprétation » de l'Instruction pastorale, l'intérêt propre veut » dire un amour naturel et délibéré, il sera vrai » qu'un motif naturel et délibéré est un motif, un

» principe des actes surnaturels, un vrai motif des » vertus, un vrai moyen de se détacher de la » créature et de s'unir à Dieu : ce qui est une autre » hérésie et un vrai Pélagianisme. »

Mais, disait Fénelon, quelle est donc l'affection que les Pères retranchent de l'état du parfait amour? Ce ne peut être l'Espérance surnaturelle, puisqu'elle est parfaite de sa nature. Ce ne peut être qu'une Espérance naturelle, sinon parfaite, au moins innocente, puisque l'état de ceux qui l'ont encore est un état de justes.

Nous verrons ailleurs que Fénelon commençait par raisonner fort mal, quand, partant de ce faux principe que *tout ce qui vient de la grâce* n'a rien d'imparfait, il prétendait que le retranchement des parfaits ne peut atteindre l'Espérance surnaturelle, et Bossuet, le défenseur de l'Espérance, savait, quand il le fallait, la traiter plus sévèrement que Fénelon lui-même. Tout don de la grâce ne justifie pas; la crainte servile, elle-même, qui est souvent un don de la grâce, peut se trouver encore dans l'état le plus éloigné de la justice (1).

Quant à cet amour délibéré, innocent de la béatitude, si, d'un côté, il a, comme le prétend Fénelon, le même objet que le surnaturel, dont il ne diffère en définitive que par l'affection qui est intéressée, quoique soumise au plus grand intérêt de l'amour de Dieu, et si, de l'autre côté, il est délibéré, c'est-à-dire absolument indépendant de la grâce, qui ne voit d'abord que l'homme est capable, même sans la grâce, de désirer le souverain bien, la béatitude, Dieu même? Ainsi, l'amour de soi devient un motif d'amour de Dieu. Voilà, disait

(1) Voyez Bossuet, *Préface*, le XCVII.e chapitre, où l'opinion de St.-Augustin est exposée.

Bossuet, une Charité qui ne ressemble guère à la Charité chrétienne. Il y aura, par la même raison, une Espérance naturelle. Ainsi, toutes les vertus théologales auront leurs correspondantes dans la nature, et le sang de Jésus-Christ aura été inutilement versé. Tandis que le cinquième état renferme toutes les vertus théologales subordonnées d'une subordination parfaite à la Charité, le quatrième renfermera l'Espérance naturelle des récompenses et l'amour naturel de la béatitude, subordonnés d'une subordination imparfaite à cette même Charité.

Mais avant de discuter à fond cette partie si obscure par elle-même et si embrouillée à dessein par Fénelon, qui touche à la question presque inextricable de la grâce, voyons cependant quelles étaient les autorités derrière lesquelles Fénelon abritait son explication de l'amour naturel. Fénelon croyait trouver l'amour naturel délibéré et innocent dans certains passages de St.-Thomas, d'Estius et de Denis-le-Chartreux. Le premier parle quelque part d'un « amour de nous-mêmes, distingué de la Cha» rité, mais sans lui être contraire et sans qu'on » mette sa fin dans le propre bien qu'on recherche, » sur lequel amour, par exemple, est fondée la » crainte de la peine qui se trouve par là justifiée. » Le second parle d'un « amour par lequel on se » veut naturellement du bien, et on désire en gé» néral sa félicité (1). »

Il n'y avait qu'un inconvénient à tout cela : c'est que, pas plus dans St.-Thomas que dans Estius, il n'était question de l'amour naturel de Fénelon, car, disait Bossuet, 1.° l'amour dont il s'agit dans les passages cités ne sert pas à distinguer les parfaits

(1) Voyez Fénelon, *Instruction pastorale*, chap. XXXII.

et les imparfaits, ce n'est pas un deuxième état de Charité; 2.° cet amour est indélibéré, ce n'est rien autre que cet *appetitus innatus*, cette inclination invincible, indélibérée à la béatitude, qui est le fond même de la nature.

Denis-le-Chartreux, qu'on invoquait, confirme la doctrine de ses devanciers, qui était déjà celle de St.-Augustin, quand il distingue cet amour naturel de l'amour surnaturel ou gratuit, en ce que « celui-» ci est le seul méritoire; l'autre ne mérite rien, » il est naturel, il vient de l'inclination naturelle » qu'on a d'être heureux et d'une foi *informe*. » L'amour naturel, selon Bossuet, celui qui est nécessaire, indélibéré et dont St.-Thomas, Estius, Denis-le-Chartreux, et avant eux St.-Augustin conviennent, est tel par sa nature même qu'on ne peut pas s'en dépouiller : « En nul état, on ne peut pas ne pas » vouloir être heureux. C'est autre chose de s'élever » au-dessus de cet amour naturel, autre chose de » s'en dépouiller. Il vient, dit le saint chartreux, » non-seulement de la nature, mais d'une foi *in-*» *forme*. On n'en ôte que l'*informité*, c'est-à-dire » la séparation d'avec le saint amour, mais le fond » ne s'ôte jamais (1). »

Bossuet était donc bien éloigné d'entendre les Pères cités dans l'*Instruction pastorale* de la même manière que Fénelon. Il prétendait même que la doctrine de la grâce était compromise tout entière par les principes de ce Prélat, et que cela n'allait, entre eux, à rien moins qu'à savoir si l'homme peut quelque chose de lui-même par son libre arbitre. Fénelon, qui depuis, jusqu'à sa mort, soutint une doctrine irréprochable sur cette matière si délicate, qui sut éviter avec plus de bonheur, j'oserai dire,

(1) Voyez Bossuet, *Préface sur l'Instruction pastorale*, section x.

que Bossuet lui-même, les excès des Jansénistes comme ceux des Molinistes, qui, aussi habile que profond interprétateur de St.-Augustin, observa avec tant d'exactitude et de précision les limites réciproques de la grâce et de la liberté [1], était fatalement amené par le besoin de sa défense à reconnaître un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui diminuait, il est vrai, la perfection de la volonté et les mérites de l'âme, mais qui, enfin, était un motif de justification.

Bossuet resta fidèle à lui-même. Invoquant les mêmes principes qu'il avait si nettement posés dans ses traités philosophiques [2], il réfuta sans beaucoup de peine l'amour naturel de Fénelon, et prouva qu'il était contraire à toute la théologie et qu'il renversait de fond en comble le Christianisme. En effet, si l'amour naturel de soi-même peut être un motif de Charité, même imparfaite, à quoi bon la grâce, à quoi bon la rédemption? Dieu, en donnant à l'homme les lumières naturelles de la raison, lui a donné de quoi s'assurer son salut sans le mérite du sang de Jésus-Christ, puisqu'il l'a rendu capable de produire l'acte le plus parfait de la grâce, c'est-à-dire d'aimer Dieu. Si Fénelon répond à cela qu'il entend toujours que l'homme est prévenu de la grâce, on pourra lui dire ce qu'il disait lui-même, quelques années plus tard, au Père Malebranche, au sujet de la *grâce du Créateur*, qui, dans le système de ce philosophe, sous ce beau nom de grâce, n'était, aux yeux de Fénelon, que la raison elle-même : « Encore une fois, je prie l'auteur de se » souvenir qu'il n'est pas question de donner à la

(1) On peut s'en convaincre en lisant la *Lettre au Père Lami, sur la Prédestination et la Grâce*, la *Réfutation du système du P. Malebranche*, et les *Lettres sur la Religion*, surtout la VI.e

(2) Voyez *Traité du libre arbitre*, ch. I et II.

» raison et au libre arbitre le nom de grâce. Les » Pélagiens tenaient ce langage. Il est question » d'une grâce *divine*, sans laquelle il voit que toute » l'Eglise a décidé que les lumières de la raison et » le libre arbitre du premier homme ne pouvaient » rien (1). »

Qui ne croirait, après cela, que Fénelon dut être convaincu d'aboutir, dans son système, à un Pélagianisme formel? Cependant, telle était la confusion des idées sur cette question de la grâce, qu'il parvint à détourner les soupçons sur Bossuet lui-même, et le réduisit à s'expliquer sur certaines idées qu'on l'accusait de favoriser avec les Jansénistes. S'il n'y avait pas un quatrième état de justes imparfaits, il n'y avait donc aucun milieu entre la Charité et la cupidité vicieuse ; tous les actes, même vertueux, faits sans la grâce, étaient donc des péchés? Que fallait-il penser des vertus des Païens (2)? Autant de questions par lesquelles Fénelon tenait comme en échec tous les raisonnements de Bossuet contre l'amour naturel.

Bossuet refusait, il est vrai, de répondre catégoriquement à ces questions ; mais il ne craignait pas d'expliquer franchement sa pensée sur les deux ordres de la nature et de la grâce dans le mystère de la Charité. Qu'on se garde bien de croire que Bossuet n'accorde rien à la nature. On n'a pas donné une interprétation assez large au bon sens si vanté de

(1) Voyez *Réfutation du système du Père Malebranche*, ch. XXXIV. Fénelon aurait pu étendre cette réflexion à d'autres hérétiques. Ainsi, Baïus ne niait pas non plus la distinction de la nature et de la grâce; il prétendait que la grâce d'Adam, avant son péché, *était due* à sa nature saine. C'était cependant une véritable confusion des deux ordres.

(2) On sait toutes les discussions auxquelles donnèrent lieu les vertus des Païens. Voyez la thèse de M. Estienne sur La Mothe Le Vayer, auteur d'une dissertation dans laquelle la nature et la grâce sont sagement conciliées.

Bossuet, quand on a dit qu'il ne consistait pas tant à ne rien dire qui choque la raison, qu'à ne rien dire qui choque le Christianisme. Sans doute Bossuet n'oubliait pas que trop de compassion pour la raison nuit au Christianisme; que la raison étant envahissante de sa nature, une fois qu'on lui reconnaît un domaine propre, elle s'agrandit aux dépens de la religion; que c'est une pente fatale, inévitable. Mais il ne la sacrifiait pas pour cela; il s'efforçait plutôt de la faire rentrer dans le Christianisme, et il préférait conclure avec elle une étroite alliance que de s'en débarrasser, en lui faisant des concessions. Rien n'est frappant, par la raison et par l'intelligence profonde du Christianisme tout ensemble, comme ce passage où Bossuet montre la manière dont l'amour de la béatitude agit dans les ouvrages de la grâce (1).

Bossuet reconnaît ce désir naturel et en même temps nécessaire qu'ont tous les hommes d'être heureux; mais il ne veut pas que ce désir soit un motif, indépendamment de la grâce, c'est-à-dire un principe intérieur d'action, par lequel la volonté puisse être déterminée au bien éternel, ou aidée dans l'exercice des vertus chrétiennes. La grâce, il est vrai, est si éloignée de contrarier cet intérêt naturel, qu'elle s'en empare pour s'y établir comme sur son fond propre (2). La perfection ne consiste pas à étouffer ce qui peut rester en nous de la nature primitive et innocente, puisquelle est conforme aux lois éternelles et à la volonté de Dieu, mais à l'élever au contraire, à le diriger, ou, pour parler le langage théologique, à le justifier par la grâce.

(1) Voyez *Préface*, sect. X, ch. CXIV.

(2) Voyez Bossuet, *Préface*, sect. X, ch. CXIV. Voyez les mêmes principes dans le *Traité du libre arbitre*, ch. XI, et dans le *Traité de la Concupiscence*, ch. IV.

La grâce s'empare donc, au moyen de l'Espérance, de ce désir d'être heureux qui est *inhérent à nos entrailles*. Elle n'a pas besoin de le purifier, car il est bon en lui-même comme tous les restes d'Adam, mais elle le sanctifie en brisant l'attache sensible que nous y avions, et en dirigeant notre affection droit vers Dieu. L'Espérance même ne sanctifie pas toute seule; mais, une fois attirée vers Dieu par l'Espérance, l'âme apprend à connaître par la Foi son vrai bonheur, qui est Dieu même, et finit par s'attacher à ce Dieu souverainement aimable par la Charité. Celle-ci prime alors ses deux sœurs, la Foi et l'Espérance; elle s'est appuyée sur elles, et, à son tour, elle les fortifie pour s'exciter davantage à aimer l'objet qui nous rend heureux. On ne cesse donc jamais, dans la plus haute perfection, d'aimer Dieu comme béatifiant; seulement, comme l'avait dit déjà Bossuet dans son *Instruction sur les états d'oraison*, on s'aime en Dieu, puisqu'on place son bonheur en Dieu même.

Mais, pendant que Bossuet exposait ces beaux et solides principes sur la grâce et sur la Charité; pendant qu'il jetait sur la nature de l'homme, sur la pente qui nous entraîne au mal, sur ce combat mystérieux de la liberté contre les passions, ces vues profondes qui satisfont le théologien, qui donnent à penser au philosophe, il refusait toujours de vider l'incident que Fénelon voulait élever au sujet des vertus naturelles des Païens. Nous savons quelle était sur les vertus païennes l'opinion personnelle de Bossuet; les tristes et éloquentes paroles de l'orateur chrétien sur les Alexandre-le-Grand, les Marc-Aurèle et les Socrate n'ont pas besoin d'être rappelées. Bossuet n'aurait pas reculé, sans doute, devant la discussion de ces austères principes; mais il voulut éviter l'odieux que ne manquerait pas d'attirer sur

sa doctrine cette logique intolérante : « A quoi ser-
» vent ces questions ? dit-il ; quand il y aurait
» des actions indifférentes ou des vertus naturelles,
» les justes, même imparfaits, n'en ont pas besoin
» pour se soutenir dans la piété : la perfection ne
» consiste pas à faire ou à ne pas faire de tels
» actes. »

Cependant on conçoit l'avantage qu'espéraient tirer de ce changement survenu dans la polémique ceux qui se donnaient pour les adversaires des nouveaux Augustiniens et des Thomistes. Mais Bossuet (1), qui était favorable aux Thomistes sur certains points, tout en les combattant quand leurs conclusions renfermaient les erreurs du Jansénisme, ne donna pas à la *cabale déchaînée contre lui* la moindre prise par où il pût être attaqué sérieusement. Il *attaqua* lui-même *à fond*, comme il l'annonçait dans le titre superbe et presque insolent du CXX.e chapitre, la doctrine de l'affection naturelle, délibérée et innocente. Pour cela, il lui suffit de reproduire, avec un peu plus de précaution peut-être dans les termes, la doctrine de St.-Augustin qu'il avait déjà exposée avec tant de force et de clarté dans le *Traité du libre arbitre*.

---

(1) Bossuet défendait, avec les Thomistes, l'explication de la liberté subsistant avec la grâce efficace par la *prémotion ou détermination physique*. Voyez *Libre arbitre*, ch. X. Les Jésuites expliquaient le même mystère de la liberté et de la grâce par la *congruité*. Fénelon, dans sa lettre au P. Lami, *sur la prédestination et la grâce*, sans prétendre résoudre le mystère de la grâce par la congruité, préférait cette explication à toutes les autres. Au fond, il n'y avait pas entre les Jésuites et les Thomistes, on le voit, une grande opposition : les uns et les autres prétendaient interpréter St.-Augustin; mais il y avait encore moins de différence, si c'est possible, entre Bossuet et Fénelon. Dans les ouvrages qu'il publia plus tard, Fénelon exprime, sur la nature de la grâce, des idées que n'eût pas désavouées Bossuet. La grâce est proprement un vouloir, *facit ut velimus*, dit St.-Augustin, mais un vouloir qui ne nous détermine pas malgré nous et de manière à détruire la liberté, mais qui augmente en nous la force de la volonté, *adjuvando*.

« Il semble, disait Bossuet, qu'on ne songe qu'à » faire illusion, alors que, après avoir porté si haut » ce grand secret du pur amour, il se trouve que » ce grand mystère aboutit à se dépouiller d'un » amour de soi-même naturel, délibéré et innocent. » Qui jamais a été étonné, troublé, scandalisé d'en » être privé ou d'apprendre qu'il ne faudra plus, » dorénavant, s'aimer soi-même de cette sorte » d'amour? A la vérité, on serait troublé si on » nous disait qu'on n'aura plus ce désir d'être heu- » reux que Dieu nous a mis dans l'âme avec la » raison, parce que ce serait un sentiment barbare, » dénaturé, contraire au bon sens et à la constitu- » tion essentielle de toute intelligente créature. » Mais, pour cet amour délibéré, on ne s'aperçoit » pas qu'on en ait besoin, ni que la privation en » soit si pénible. »

Le P. Lami, consulté par Fénelon sur le dénouement de l'amour naturel, n'avait pas répondu autre chose que ce que disait Bossuet lui-même; et ce devait être le désespoir de Fénelon, de voir ses amis se rencontrer contre lui avec ses adversaires. Pour Bossuet, il continuait de soutenir, avec une verve toujours croissante, le double rôle que lui imposait la discussion après le singulier tour qu'elle venait de prendre. Défenseur de la nature humaine, accusée à tort dans ce sentiment bon et honnête en soi, qui lui fait rechercher le bonheur et qu'on voulait retrancher aux parfaits, et défenseur de la grâce, de la *grâce divine*, comme l'appelait Fénelon, blessée par les prétentions d'une nature orgueilleuse qui aspirait à se suffire à elle-même dans l'œuvre du salut, il s'attache à montrer l'humanité subsistant au comble de la perfection.

Et comme Fénelon s'appuyait sur St.-Augustin pour retrancher de l'état de perfection l'amour natu-

rel, « St.-Augustin, répondait Bossuet, a bien mis la » perfection de cette vie à faire décroître la cupi- » dité et croître la charité, *deficiente cupiditate*, » *crescente charitate*, et celle de l'autre, en ce que » la cupidité y sera éteinte et la charité consommée, » *cupiditate extinctâ*, *charitate completâ;* mais la » cupidité dont il parle n'est point la cupidité natu- » relle, innocente et délibérée, c'est la cupidité » vicieuse qui est un fruit malheureux du péché » originel; c'est celle-là qui nous tyrannise durant » tout le cours de cette vie, qui demande jusqu'à » la fin les derniers efforts pour être réprimée, et » qu'on sent toujours inhérente à ses entrailles, en » sorte qu'on ne peut jamais en arracher toutes les » fibres, quelque violence qu'on se fasse. Mais, » ni les imparfaits, ni les parfaits ne sentent aucun » besoin de faire attention à l'affection naturelle de » soi-même, comme un dernier obstacle à leur » perfection. »

Enfin, il arrivait à poser à Fénelon ce dilemme embarrassant: « On ne sait pas seulement quelle est » la nature de cette affection, et l'auteur ne nous » dit pas s'il la faut combattre ou non. S'il la faut » combattre, si elle convoite contre l'esprit et l'es- » prit contre elle, en quoi diffère-t-elle de la » concupiscence vicieuse? S'il ne faut point la » combattre, où est cette grande peine qu'on trouve » à s'en dépouiller? Etait-elle en Adam, ou n'y était- » elle pas? Si elle y était, c'est donc un apanage » ou un reste de la nature innocente : si elle n'y » était pas, c'est donc un fruit du péché, une » vicieuse et mauvaise concupiscenee, selon les » principes du grand docteur de la grâce. St.-Paul » nous apprend à trouver deux hommes dans » l'homme renouvelé par la grâce, l'ancien et le » nouveau : l'un corrompu et l'autre saint, l'un

» qui est Adam, et l'autre qui est Jésus-Christ, » qui tâchent de se détruire l'un l'autre; mais il » faudra ajouter maintenant un troisième homme, » c'est-à-dire l'homme naturel, qui ne sera ni bon, » ni mauvais. »

Bossuet n'est pas content qu'il n'ait détruit de fond en comble toute l'argumentation de Fénelon. « Toute l'école accorde à Scot que l'amour de la » béatitude, qui est nécessaire quant à son fond, est » libre dans son exercice. Est-ce là ce que l'auteur » veut appeler l'affection naturelle délibérée de soi- » même? Est-ce là ce qu'il veut laisser aux impar- » faits? Les parfaits ne songent-ils jamais, par une » réflexion délibérée, que Dieu les a faits pour » être heureux (1)? Ne consentent-ils jamais, par » une volonté délibérée et raisonnable, à cette belle » constitution de la nature intelligente? Où est le » mal? Où est le péril? Où est l'inconvénient d'un » tel acte, lorsqu'on ajoute qu'on veut mettre son » bonheur à aimer Dieu? Que si cet acte est em- » ployé à faire qu'on aime à se reposer en soi- » même sans se rapporter soi-même tout entier à » Dieu, il est corrompu par la concupiscence, » c'est-à-dire par l'amour-propre inhérent en nous; « amour, dit St.-Augustin, qui fait que nous por- » tons l'amour de nous-mêmes jusqu'au mépris de » Dieu, comme la Charité nous fait porter l'amour » de Dieu jusqu'au mépris de nous-mêmes. » On » voit donc ce qu'il faut combattre pour être par- » fait; mais les désirs de la béatitude abstractive- » ment et en général, délibérés ou indélibérés, ne » font par eux-mêmes aucun obstacle à la perfec-

(1) Ces idées sont développées avec beaucoup de force et de clarté dans l'*Instruction pastorale* de M. de Chartres. Nous saisirons toutes les occasions de répéter que le Christianisme bien entendu n'est point si contraire à une saine philosophie.

» tion et n'y paraissent non plus opposés que la » faim et la soif, soit qu'on y consente, soit qu'on » n'y consente pas : ce sont des actes si abstraits et » si généraux qu'à vrai dire ils ne peuvent être ni » bons ni mauvais qu'autant qu'on les épure par » rapport à Dieu, auquel cas ils appartiennent à la » grâce dans les imparfaits comme dans les parfaits, » ou qu'on s'y arrête volontairement, comme à sa » dernière fin, pour en faire un soutien et une » pâture de l'amour-propre vicieux. »

Bossuet se demande ensuite avec étonnement pourquoi l'Eglise ne définit pas cet amour naturel comme elle définit le péché véniel, et pourquoi l'auteur le sépare du péché véniel. Il revient sur les inconvénients de ce système dans la pratique : « Faut-il étouffer cet amour naturel, ou seulement » le soumettre? Faut-il faire une matière de son » examen, si celui qu'on ressent est naturel ou » surnaturel, s'il est de la nature, ou de la Cha- » rité et de la grâce? Mais comment discernera- » t-on ces deux actes? » Ce raisonnement est développé avec plus de force dans le chapitre CXXI.e où Bossuet, rentrant dans la polémique acerbe et provocante, démontrait que l'éloignement de l'affection naturelle pour la récompense n'est qu'un prétexte pour exterminer la surnaturelle. Ainsi, la discussion était adroitement ramenée à son point de départ, et, par-dessous la réfutation du nouveau système de M. de Cambrai, on entrevoyait la condamnation des *Maximes*.

Ainsi Bossuet démolissait pièce à pièce l'édifice si habilement rebâti par Fénelon. Une fois ébranlé par ce levier puissant du principe de la grâce, le système ne se soutint plus. Le cinquième état ne pouvait se passer de l'amour naturel qu'on voulait retrancher, puisque cet amour est nécessaire à tous les états, et

d'ailleurs si innocent, du propre aveu de Fénelon, que la volonté peut le consentir sans crainte dans l'état le plus parfait, et que la grâce elle-même, loin de le renier, s'y établit comme sur son fondement. Le quatrième état ne tenait pas mieux que le cinquième, car l'amour naturel qu'il renferme ne serait pas une imperfection s'il n'était pas libre. Le voilà donc libre; mais il faut aussi qu'il justifie, puisqu'il est un motif d'aimer Dieu. Le voilà libre et justifiant à la fois, mais aussi voilà l'homme capable, par sa seule liberté, de se sanctifier et en droit de mépriser le sang de Jésus-Christ, ou, en des termes plus clairs, voilà la nature produisant, dans un ordre séparé, tous les effets de la grâce, ce qui était un pur Pélagianisme. Ces conséquences étaient bien loin de la pensée de Fénelon, et l'ardeur seule de la dispute explique comment Bossuet eut le courage d'y réduire son adversaire. Les deux autres Prélats, qui ont poursuivi Fénelon aussi vivement que lui sur les *Maximes*, l'ont épargné davantage sur l'amour naturel. Fénelon n'était point Pélagien, de même que Bossuet n'était point Janséniste; mais comme il connaissait à Bossuet certain fond de tendresse pour ceux qui s'intitulaient les seuls vrais interprètes de St.-Augustin, il espérait qu'en le mettant sur ce chapitre si délicat de la grâce, il ne manquerait pas de lui arracher quelque aveu dont il pourrait se prévaloir. Mais Bossuet, comme nous l'avons vu, ne donna aucune prise de ce côté-là. De ce qu'il ne répondit pas d'une manière plus précise sur la question de savoir s'il y avait un milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse, on peut supposer qu'il ne voulait pas faire, sans une réelle nécessité, des concessions, dont aurait abusé Fénelon, pour introduire son amour naturel, lequel, au fond, n'avait aucun rapport avec ce milieu; on

ne doit pas conclure, comme fait M. Gosselin, qu'il aurait été embarrassé de concilier ses opinions particulières sur les matières de spiritualité avec la véritable doctrine sur les matières de la grâce (1). Pour conclure ainsi, il faudrait ne tenir aucun compte des raisons que Bossuet alléguait et qu'il avait réellement pour ne point s'expliquer sur ce sujet.

Fénelon avait terminé la première partie de son *Instruction pastorale* en invoquant l'autorité de St.-François de Sales. Il est curieux de voir Bossuet en présence du spirituel et saint Evêque de Genève. Déjà, dans son *Instruction sur les états d'oraison* et dans un *Ecrit sur les passages des Pères de l'Eglise*, cités dans les *Maximes*, Bossuet avait démontré qu'on ne trouverait point chez le Saint d'indifférence, ni pour le salut, ni pour les choses qui dépendent de la volonté déclarée et signifiée de Dieu, mais seulement de la volonté de *bon plaisir;* que le parfait abandon, tel qu'il l'avait entendu, supposait le désir, loin de l'exclure. (2) Quant à la doctrine du Saint sur la permission du péché, elle est complètement contraire à celle des mystiques : « Nous devons désirer de tout notre cœur, disait le » Saint, que le péché permis ne soit pas commis. » Après le péché commis, on doit s'en affliger jus- » qu'à tomber en pamoison et à cœur failli avec » David. » Dans le *Troisième écrit*, Bossuet était revenu avec plus de force sur le tort qu'on faisait à St.-François de Sales en lui imputant, sur le

(1) Voyez *Histoire littéraire*, p. 333. M. Gosselin s'attache d'ailleurs à purger la réputation de Bossuet de tout soupçon sur l'article du Jansénisme et du Baïanisme; mais quant à *l'amour naturel*, il n'hésite pas, bien à tort, ce nous semble, à soutenir cette invention de Fénelon.

(2) Voyez Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, liv. VIII, chap. 9, t. XXVII, et *Cinquième écrit, etc.*, t. XXVIII.

désintéressement, une doctrine qui irait jusqu'au mépris du salut, mieux que cela, jusqu'au mépris des vertus, puisque la résignation, telle qu'il l'entend (Voyez *Amour de Dieu*, IX, chap. III), n'a que deux objets, l'un les afflictions et tribulations spirituelles, l'autre les afflictions même temporelles, telles que celles du saint homme Job; et qu'il avait lui-même prévenu tous les abus qu'on pouvait faire de sa doctrine lorsqu'il avait dit qu'il ne fallait pas tant *pointiller* sur l'exercice des vertus, mais y aller franchement et à la vieille française, avec liberté et à la bonne foi, *grosso modo* (1).

Si l'on veut avoir une idée complète du sentiment de Bossuet sur le saint Evêque, il faut joindre au chapitre IX du VIII.e livre de l'*Instruction sur les états d'oraison*, et au III.e écrit sur les *Maximes des Saints*, ce qu'il dit à l'endroit de la *Préface* qui répond à celui de l'*Instruction pastorale* où Fénelon invoquait St.-François de Sales à l'appui de son amour naturel. Il ressort clairement de ces différents passages que, malgré toute sa vénération pour la sainteté du personnage, Bossuet n'accordait pas beaucoup de poids à l'autorité du docteur (2).

St.-François de Sales est, en effet, un génie singulier : d'un côté, portant au sein de la foi la plus vraie et la plus sincère une partie de l'esprit de son siècle, je veux dire une sorte d'activité inquiète et curieuse qui le poussait à soulever toutes les questions et à les résoudre quelquefois trop précipitamment, sans réfléchir à toutes les conséquences; de l'autre, avec un grand fond de bon sens et même de bon sens pratique, ayant une imagination capricieuse et mobile, qui aimait à se perdre dans les plus hautes et

(1) Voyez *Troisième écrit*, t. XXVIII.

(2) Voyez Bossuet, *Préface*, sect. XI.

souvent dans les plus vagues spéculations des mystiques. Pour bien apprécier cette double contradiction, qui résume en quelque sorte tout l'esprit de St.-François de Sales, il suffit de parcourir rapidement ses principaux ouvrages : son *Introduction à la vie dévote*, son Traité *de l'amour de Dieu*, ses *Lettres et Entretiens* (1). On est étonné de ce mélange de caractères les plus opposés dans le même esprit ; mais ce qui est peut-être plus singulier encore, c'est la prédominance que chacun de ces caractères obtient tour-à-tour dans chaque ouvrage du saint Evêque. Ainsi, dans l'*Introduction à la vie dévote*, ce qui frappe d'abord, c'est le sens pratique ; dans le *Traité de l'amour de Dieu*, c'est l'investigation curieuse et hardie, et les spéculations mystiques ; dans les *Lettres*, surtout dans celles qu'il écrivait à la bienheureuse Mère de Chantal, c'est l'ardente et pure charité. Mais dans ces mêmes lettres si indignement travesties, il y a quelques années, dans un livre déplorable (2), par une heureuse combinaison des facultés en apparence les plus inconciliables, l'amour se trouve, au milieu même de ses ardeurs, tempéré par cet inépuisable bon sens ; de sorte qu'il semble que ce génie original et hardi se joue impunément dans les plus sublimes régions du mysticisme, sûr qu'il est de se retrouver, aussitôt qu'il le voudra, sur la terre qu'il n'a pas perdue un seul instant de vue. On voit, d'après ce que nous venons de dire, que l'ouvrage de St.-François de Sales qui demandait le plus d'exactitude et de précision, le Traité *de l'amour de Dieu*, n'est pas celui dont les

(1) Voyez, sur les différentes éditions des *Entretiens*, à l'époque de la controverse, une remarque de Bossuet, t. XXVIII, p. 690.

(2) Voyez Michelet, *le Prêtre, la Femme, etc.* Ce livre fit, à l'époque où il parut, une triste sensation, à cause du nom de l'auteur, d'une bonne foi si connue, mais qui, sans doute, servit cette fois d'écho à la plus absurde et à la plus révoltante calomnie.

esprits novateurs ont le moins abusé pour autoriser leurs excès. La pratique du saint Evêque valait incontestablement mieux que sa théologie [1]. Dès-lors, on conçoit que Bossuet, qui s'attachait à saisir le véritable esprit de St.-François de Sales dans sa vie si sainte, dans sa direction si sage, ne devait pas consentir à se laisser imposer par quelques citations de ses livres en matière purement théologique. Il n'est que trop vrai qu'il lui était échappé plus d'une proposition dont Fénelon eût tiré plus qu'il n'en demandait sur l'amour naturel, et qui allait à rendre la grâce inutile, puisqu'elle n'était plus un don gratuit et que l'homme la méritait par les seules forces de la nature.

« St.-François de Sales, disait Bossuet, est un » grand Saint, et j'ai toujours soutenu que sa doctrine » qu'on nous objecte est toute pour nous dans les » matières dont il s'agit ; mais il ne faut pas pour » cela le rendre infaillible, et on ne peut oublier » que, *avec plus de bonne intention que de science*, » après avoir dit que notre cœur humain produit » certains commencements d'amour envers Dieu [1], » sans néanmoins en pouvoir venir à l'aimer sur » toutes choses, qui est la vraie manière de l'aimer, » il entreprend de prouver que cet amour naturel » n'est pas inutile, parce qu'encore que par la » seule inclination naturelle nous ne puissions pas » parvenir au bonheur d'aimer Dieu comme il faut, » *si est-ce que, si nous l'employons fidèlement, la* » *douceur de la piété divine nous donnerait quelque*

(1) Voyez Fénelon, t. IX, p. 98, *Première Lettre* à M. de Meaux sur la Charité. Le système entier des *Maximes* y paraît autorisé par les paroles de St.-François de Sales. On croirait lire le *Cantique des Cantiques, expliqué par M.me Guyon.*

(1) Ce qui est aussi la doctrine de Bossuet, et même celle que Fénelon exprima plus tard dans ses traités de philosophie chrétienne.

» *secours par le moyen duquel nous pourrions passer* » *plus avant ; en sorte que, de mieux en mieux, il* » *nous conduirait au souverain amour.* L'Eglise, en » canonisant un si grand Saint, n'a pas prétendu » faire revivre cette maxime, *que Dieu ne refuse* » *pas la grâce à ceux qui font ce qu'ils peuvent* » *par les forces de la nature.* La raison, ajoute » Bossuet, que ce Saint apporte de son sentiment, » c'est, dit-il, que celui qui est fidèle en peu de » chose et qui fait ce qui est en son pouvoir, la » bénignité divine *ne lui dénie jamais son assistance* » pour s'avancer de plus en plus. Ce qui a bien » lieu dans le profit des biens que Dieu donne par » sa grâce, mais non pas dans celui des dons na- » turels [1]. »

C'est ainsi que Bossuet opposait constamment, à la doctrine équivoque et flottante de son adversaire et aux autorités insignifiantes ou suspectes qu'il invoquait, les principes qui avaient récemment prévalu sur la justice originelle de l'homme, sur les restes de la bonne nature, et sur la grâce [2]. Si l'on excepte la question incidente des vertus païennes, Bossuet non-seulement leva, mais prévint les moindres soupçons de Jansénisme que certaines alliances avaient fait concevoir. Il est donc bien étonnant de voir aujourd'hui les partisans de Fénelon aller plus loin en

(1) Voyez *Préface*, ch. CXXVI.

(2) Bossuet signalait, dans le chapitre suivant, une doctrine de St.-François de Sales sur la grâce dans l'état de justice originelle, qui est à-peu-près celle que Malebranche reproduisit plus tard par son invention de la grâce du créateur et que Fénelon réfuta si solidement. Il n'y avait de différence qu'en ce que St.-François de Sales ne prenait pas tant de précautions pour expliquer sa pensée et qu'il n'en tira pas les conséquences. « Quant à l'amour de Dieu » sur toutes choses, il serait (dans cet état de justice originelle) » appelé naturel, d'autant, dit-il, qu'il tiendrait seulement à Dieu, » selon qu'il est reconnu auteur, seigneur et souverain de toute » créature, par la seule lumière naturelle, et, par conséquent, » aimable par propension naturelle. »

quelque sorte que Fénelon lui-même, et insinuer que Bossuet favorisait, par son opinion sur la béatitude, *motif propre et essentiel de la Charité*, l'erreur de Baïus, qui confondait les deux ordres de la nature et de la grâce. Bossuet ne voulait pas que la nature pût, en aucun état, c'est-à-dire ni avant, ni depuis le péché, produire un acte méritoire, indépendamment de la grâce. Il ne faisait pas (ce qui n'était qu'un semi-Pélagianisme [1] déguisé, comme celui du père Malebranche) une sorte de grâce naturelle, qui n'était autre chose que la raison. Il ne confondait pas les deux ordres de la nature et de la grâce, de manière à n'en faire, comme Baïus, qu'une seule et même chose; seulement il les unissait intimement et les établissait l'une sur l'autre : il entait sur Adam l'homme racheté par Jésus-Christ, selon la doctrine du grand docteur de la grâce. Ceux qui, pour défendre Fénelon, reprochent à Bossuet d'avoir fait la confusion de Baïus, oublient que Fénelon ne soutint plus par la suite d'autres principes que ceux de Bossuet [2]. « Je crois, disait-il dans la VI.e lettre » sur la religion, je crois, avec St.-Augustin, que » Dieu donne à chaque homme un premier germe » de grâce intime et secrète, qui se mêle imperceptiblement avec la raison et qui prépare l'homme » à passer peu à peu de la raison jusqu'à la Foi. » C'est ce que St.-Augustin nomme *inchoationes* » *quœdam Fidei*, *conceptionibus similes*. C'est un » commencement très-éloigné, pour parvenir de » proche en proche jusqu'à la Foi, comme un » germe très-informe est le commencement de l'en-

(1) Voyez *Réfutation du système du Père Malebranche*, ch. XXXV. On peut voir comment Fénelon résumait les erreurs de Malebranche sur la grâce.

(2) On peut comparer avec Bossuet, *Préface*, section X, chap. 114, section IV, chapitre 33, section VI, chapitre 72.

» fant qui doit naître long-temps après. Dieu mêle » le commencement du don surnaturel avec les » restes de la bonne nature, en sorte que l'homme » qui les tient réunis ensemble dans son propre » fond ne les démêle point et porte au-dedans de » soi un mystère de grâce qu'il ignore profondé- » ment : c'est ce que St.-Augustin fait entendre » par ces aimables paroles : *Paulatim*, *tu*, *Domine*, » *manu mitissimâ et misericordissimâ pertractans* » *et componens cor meum*. La plus sublime sagesse » du Verbe est déjà dans l'homme, mais elle n'y » est encore que comme du lait pour nourrir les » enfants, *ut infantiæ nostræ lactesceret sapientia* » *tua*. Il faut que le germe de la grâce commence » à éclore pour être distingué de la raison. Ce » germe secret et informe est le commencement » de l'homme nouveau, *conceptionibus similis*. Ce » n'est point la raison seule, ni la nature laissée » à elle-même, c'est la grâce naissante qui se cache » sous la nature pour la corriger un peu. »

Si l'on a quelque raison de s'étonner que ce soit là le même homme que les philosophes du XVIII.e siècle ont revendiqué comme leur appartenant, ne doit-on pas s'étonner aussi de voir les partisans outrés de Fénelon chercher à mettre ce même homme en opposition avec Bossuet sur la nature de la grâce, ou du moins prétendre que c'est Bossuet qui finit par se rapprocher de lui sur les questions de la Charité, tandis qu'il résulte évidemment, des passages que nous venons de citer, que c'est au contraire Fénelon qui, dans les beaux traités qu'il écrivit sur la fin de sa vie, finit par parler le langage de Bossuet, qu'il n'aurait jamais dû suspecter ?

SECONDE PARTIE DE L'INSTRUCTION PASTORALE.

TRADITION MYSTIQUE.

Si Bossuet avait démontré jusqu'à l'évidence combien étaient peu solides les bases sur lesquelles Fénelon avait établi l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes, il n'avait pas été moins net dans la réfutation de la seconde partie de l'Instruction pastorale, où Fénelon cherchait à renouer la tradition des mystiques.

Nous savons déjà que c'était la prétention des Quiétistes, comme c'est la prétention de tous les sectaires du monde, de se rattacher par une chaîne non interrompue, quoique souvent secrète, aux premiers siècles du Christianisme. Mais on pense bien aussi que Fénelon se donnait garde de s'appuyer sur une tradition qui n'aurait pu être avouée de toute l'Eglise. Tandis que Molinos et tous les mystiques condamnés ou suspects des siècles précédents s'étaient présentés comme les ennemis de la scolastique, tout en subissant malgré eux son influence, et comme les apôtres d'un Christianisme plus pur et plus *spirituel*, dont les premiers germes, déposés primitivement dans les *Méditations* du solitaire Cassien ou dans les *Hiérarchies* du *Pseudo-Denis*, auraient été conservés par Scot Erigène, mais que les maîtres de l'école auraient méconnus, et qu'ils menaçaient même d'étouffer sous leurs sèches et vaines discussions, Fénelon protestait d'une entière soumission à l'autorité des scolastiques, même de ceux qui avaient été le moins favorables au mysticisme. Il tirait aussi volontiers ses arguments de St.-Augustin et de St.-Thomas que

de St.-Clément d'Alexandrie et de St.-François de Sales.

Cependant, qui ne voit que ces derniers, quoiqu'ils inclinassent vers les idées mystiques, ne devaient pas suffire au défenseur et à l'ami de M.me Guyon? Aussi, la tradition que Fénelon cherchait à recomposer embrassait-elle dans son éclectisme les autorités les plus suspectes en matière de spiritualité. Les mystiques allemands du XIV.e siècle, qui devaient former par leurs écrits les grands contemplatifs de l'école espagnole, y trouvaient place à côté des docteurs les plus approuvés. Il est curieux de voir comment ces éléments si divers, souvent même si opposés, se combinaient dans l'esprit de Fénelon pour produire le système de l'amour pur.

Malgré l'érudition prodigieuse pour l'époque, quoique trop vantée de Fénelon, il est difficile de croire qu'il eût fait une étude très-approfondie des mystiques du moyen-âge; car il n'aurait pu s'empêcher d'être effrayé, en voyant l'analogie frappante des doctrines de Molinos, récemment foudroyé par le Saint-Siége, avec celle des Taulère, des Suso, des Rusbrock, des Henri Harph. Il est vraisemblable qu'il connut seulement ces auteurs par le témoignage favorable qu'en avait rendu le Cardinal Bellarmin, dans son grand ouvrage *De Scriptoribus ecclesiasticis*(1). On sent, à l'hésitation avec laquelle il produit ces autorités, qu'il ne les tient que de seconde main. » Eckius, comme Bellarmin le rapporte, méprisa » Taulère comme un homme suspect dans la Foi; » mais Blosius le défendit très-bien. Blosius, ce saint » et illustre abbé dans ce diocèse, a suivi Taulère » comme son maître; et Bellarmin, ce savant et » pieux Cardinal, approuve tous ces auteurs. » L'in-

(1) Voyez Fénelon, *Instruction pastorale*, ch. LII.

certitude de Fénelon paraît encore mieux en ce qu'il dit de Rusbrock, au sujet du principe de *laisser faire Dieu*. Ce docteur poussait si loin ce dangereux principe, que, selon lui, l'âme parfaite, afin de laisser faire Dieu, ne veut plus même l'amour (1). « Ger-» son, dit Fénelon, qui a défendu la vie mystique » jusqu'à assurer que ceux qui n'en ont pas l'expé-» rience n'en peuvent non plus juger qu'un aveugle » des couleurs, ne laissa pas d'être scandalisé de » cette expression de Rusbrock; et Bellarmin re-» marque, à cette occasion, que les expressions de » ceux qui écrivent de la théologie mystique sont » blâmées par les uns et louées par les autres, parce » que tout le monde ne les prend pas dans le même » sens. »

Quel avantage pensait donc tirer Fénelon d'autorités si douteuses? Qu'est-ce que prouvaient ces doctrines téméraires, que la sainteté des auteurs avait bien pu mettre à l'abri des censures de l'Eglise, mais que l'Eglise n'avait pas pour cela prétendu adopter?

Fénelon trouvait, il est vrai, même chez les Pères et chez les Saints, de quoi justifier amplement les idées les plus erronées. Il réunit plus tard, dans un écrit intitulé *Les principales propositions justifiées* (2), des passages dix fois plus forts que tout ce

(1) Gerson condamnait généralement la doctrine renfermée dans la troisième partie des *Noces spirituelles*. L'unité de l'être créé avec Dieu, malgré les protestations de Rusbrock, semblait à Gerson mener droit au panthéisme; et l'intuition immédiate, qui n'appartient qu'aux Bienheureux, donnée en cette vie, lui semblait ouvertement contraire à la doctrine de l'Eglise sur la béatitude, fixée en 1336 par une décrétale de Benoît XII. Gerson disait en outre que, pour résoudre les problèmes difficiles de la théologie, il ne suffit pas de posséder de la dévotion ou de l'amour; mais qu'il faut avoir beaucoup étudié, et que, par conséquent, les gens illettrés doivent s'en abstenir. Ainsi, Gerson était bien loin d'être favorable aux mystiques allemands. — (Voir là-dessus le mémoire déjà cité de M. Schmidt.)

(2) Voyez Fénelon, t. VIII, p. 196.

qu'il avait dit de plus fort dans les *Maximes;* mais la plupart de ces témoignages ou ne prouvent rien, ou prouvent trop; et la juxtaposition du texte des *Maximes* et des autorités, malgré les notes de Fénelon, n'a guère d'autre effet que de faire ressortir ce qu'il y a d'outré et de dangereux dans le livre de Fénelon. La seule différence, c'est que les Pères développent hardiment et naïvement ce que Fénelon a enveloppé. L'époque à laquelle ils écrivaient les rendait moins scrupuleux et excusait même leurs excès, comme l'a fort bien observé Bossuet. Fénelon, qui promettait de fixer les termes de la doctrine, était tenu à plus de précision et d'exactitude. Toutefois, ce serait une grave erreur de penser que Fénelon, malgré ses tendances mystiques, aimât à se repaître des spéculations ou des rêves du moyen-âge. Fénelon est un grand esprit, élevé à la forte école du XVII.e siècle, et qui conserva, au milieu même de ses erreurs, l'empreinte de cette raison disciplinée qui était le caractère dominant de ce siècle. Il avait commencé par les mêmes études théologiques que Bossuet. Nous savons qu'elles ne consistaient pas dans les subtilités d'une aride scolastique, mais encore moins dans les dangereuses spéculations du mysticisme; elles consistaient dans une discussion approfondie du dogme, dans l'étude des Pères, surtout des Pères de l'Eglise latine, dont le génie moins métaphysique que celui des Grecs était jugé plus propre à fonder la vraie doctrine d'un Christianisme à la fois raisonnable et divin. Ce n'est pas que les Pères de l'Eglise grecque fussent négligés; mais leur langage, revêtu le plus souvent des formes néoplatoniciennes, n'avait pas le degré de précision qu'exigeait la raison positive et sévère du XVII.e siècle. D'ailleurs, la grande question de la grâce avait attiré vers St.-Thomas et vers St.-Augustin les efforts des meilleurs esprits.

et Fénelon avait suivi, malgré lui peut-être, la direction universelle du Clergé français. Cependant, son imagination tendre et pieuse, qui le portait naturellement vers de plus douces spéculations, et qui l'avait déjà plus particulièrement tourné vers la direction des âmes appelées par une vocation spéciale à la vie intérieure, se trouva touchée de la conformité qu'avaient certaines tendances de la nouvelle spiritualité avec ses plus chères et ses plus intimes convictions. Son unique préoccupation fut dès-lors de chercher à concilier ce saint attrait qu'il ressentait pour les nouvelles doctrines avec les solides principes qu'il avait puisés à la Sorbonne et fortifiés par ses entretiens avec Bossuet. Ce vaste et singulier génie espéra qu'il pourrait rester fidèle à l'école en même temps qu'à sa *chère amie* M.me Guyon, et il se mit donc à étudier rétrospectivement, pour ainsi dire, les auteurs de la nouvelle spiritualité. Comme elle se résumait pour lui dans l'idée générale d'un amour pur à l'usage des parfaits, il ne croyait pas avoir à craindre qu'on le confondît ni avec les Quiétistes, ni avec les Illuminés de toute secte, ni avec les Beghards du XIV.e et du XV.e siècle.

Mais cette nouveauté qui s'introduisait dans la doctrine de la Charité, si innocente, si édifiante même qu'elle parût au premier abord, l'obligeait pourtant à se rattacher à des auteurs qui étaient bien loin d'avoir été suivis par *le torrent des écoles*, comme s'exprimait Bossuet, qui, dans le temps même, avaient été soupçonnés de relations avec les Beghards ou avec les Vaudois, et inquiétés même pour leur doctrine. Tels étaient les Rusbrock, les Taulère, les Suso; tel était surtout celui qui avait été leur chef à tous, l'écrivain mystique le plus considérable du moyen-âge par l'étendue de son esprit et par la hardiesse de ses doctrines; ce maître Eckart, dont le nom, si

célèbre en son temps, ne paraît pas même avoir été connu des théologiens du XVII.e siècle. Mais si le savant historien de la philosophie, Tennemann, a pu passer sous silence les écrits et même le nom d'Eckart, doit-on s'étonner qu'il n'en soit pas fait mention dans cette controverse? D'ailleurs, ses disciples, Taulère, Suso, Rusbrock, en adoucissant ses doctrines, en les vulgarisant par la prédication, en les faisant descendre de la métaphysique dans la pratique, avaient fait beaucoup plus pour le mysticisme, vers lequel une tendance irrésistible poussait les esprits à cette époque mémorable de malheurs et de troubles, que le panthéisme spéculatif de maître Eckart (1).

Quoi qu'il en soit, il est à croire que ces auteurs n'étaient bien connus ni des uns, ni des autres, au XVII.e siècle. S'il faut s'en rapporter à l'exposition que M. Schmidt a faite de leur doctrine, et aux nombreux extraits de leurs ouvrages qu'il a placés dans son intéressant mémoire, rien ne ressemble plus aux doctrines mystiques des *Amis du libre esprit* que celles qui furent condamnées plus tard dans la personne et dans les écrits de Molinos et de M.me Guyon (2).

---

(1) Presque tous les historiens, M. Michelet entre autres, ont fort bien remarqué cette disposition du moyen-âge au mysticisme. Aux époques de découragement, les esprits qui conservent le sentiment religieux, mais qui ont perdu leur énergie, se réfugient volontiers dans le mysticisme. — (Voir notre Introduction, 1.re partie.)

(2) Selon Rusbrock (*le docteur extatique*), la nature ou l'essence de Dieu est une unité simple, sans mode : elle ne peut être exprimée ni par des paroles, ni par aucune espèce de similitude. La raison ne peut s'en faire une idée que lorsqu'elle est ravie au-dessus d'elle-même par une illumination surnaturelle : la volonté doit devenir *déiforme*. Pour cela, il faut la coopération immédiate de Dieu par la grâce. La destination de l'homme, c'est l'union à Dieu. Dans la vie de l'homme sous la grâce, il y a trois degrés qu'il faut franchir l'un après l'autre, trois vies : *vie active*, nécessaire à tous ceux qui veulent être sauvés ; *vie intime* ou *affective*, où beaucoup

Il ne manque à ces principes, pour être le Quiétisme, que d'avoir été poussés logiquement à leurs dernières conséquences pratiques dans la morale et dans l'exercice de la piété chrétienne; mais, par une heureuse inconséquence, la droiture naturelle de leur cœur garantit les auteurs de toute erreur grave sur le dogme et sur la morale du Christianisme.

On ne peut douter que ce ne soient ces doctrines, surtout celles de Taulère et de Rusbrock, qui, reproduites plus tard par Henri Harph et par Denis-le-Chartreux, ont donné naissance au mysticisme, de moins en moins métaphysique, mais de plus en plus exalté dans la pratique, que le XVI.e et le XVII.e siècle virent se développer chez les peuples méridio-

---

d'hommes arrivent tant par leurs vertus que par la grâce; *vie contemplative*, qui n'est le partage que d'un petit nombre d'hommes parfaits. La première, celle des commençants, exige les rigueurs ascétiques de la pénitence intérieure, les vertus morales; à ce degré, il n'y a encore ni science, ni instruction, il faut se contenter de la Foi. Dans la deuxième, il faut pénétrer dans l'intime de l'esprit, il faut parvenir à l'unité. Trois choses sont ici nécessaires: la lumière de la grâce, l'affranchissement de l'âme de toute lumière étrangère, la dénudation du cœur, et le renoncement absolu, volontaire, à l'affection pour tout ce qui est créature. Dans cette vie intime, l'homme est rempli de tant de joie qu'on peut dire qu'il en est enivré; cette ivresse se trahit tantôt par des bonds bizarres, tantôt par des chants, tantôt par des larmes et des frémissements, tantôt par des cris, et tantôt par un profond silence. Les uns sont ravis en extase et ont des visions, d'autres entendent des paroles prophétiques, d'autres encore se croient entourés d'une lumière subite et flamboyante qui les éblouit. C'est la vie la plus délicieuse, non-seulement pour l'âme, mais pour le corps, à cause de la délectation qu'on éprouve. L'esprit de l'homme et celui de l'Eternel s'attirent, se rencontrent et se pénètrent dans un ineffable embrassement. Arrivé là, on pourrait croire le dernier terme du mysticisme atteint. Le troisième degré est au-dessus de l'Espérance, de la Foi et de toutes les vertus; il est même au-dessus de la grâce. L'âme contemple Dieu. Cette contemplation consiste dans la pureté et dans la simplicité absolue de l'intelligence; elle est un savoir sans mode et sans différence, un *voir* de Dieu immédiat. Ceux qui la possèdent meurent sans cesse dans l'amour, et s'annihilent dans l'unité avec Dieu. Cette vie nous révèle les mystères les plus sublimes; sa clarté éblouit le regard de la raison, on y voit quelque chose sans savoir que l'on voit, car ce que l'on voit est au-dessus de toute forme, de toute

naux de l'Europe, et qui, soutenues par une nature bouillante et passionnée, produisirent ces exemples de sainteté étonnante et quelquefois étrange des Ste.-Catherine de Gênes et de Sienne, des Ste.-Thérèse, des St.-Jean de la Croix. La vie de tous ces Saints, écrite sous leur dictée, ou du moins sous leur inspiration, par des biographes enthousiastes; le récit de leurs expériences extraordinaires, effrayantes; les écrits brûlants de Ste.-Thérèse; les traités, ou plutôt les poèmes du B. Jean de la Croix, bientôt popularisés en France et en Europe par des traductions fidèles; tous ces ouvrages, tombant fort à propos à une époque où la Foi inquiète tendait à s'émanciper,

---

idée. Mais si la raison est aveuglée, il est au fond de l'intelligence un œil spirituel toujours levé vers la lumière divine. Cet œil se tourne vers le miroir de l'âme, et y voit sans aucun milieu l'image de Dieu; il est lui-même le miroir auquel Dieu a imprimé son image. Toutefois, Dieu n'est pas cette image même, car Dieu ne saurait devenir une créature. Cette image est le Fils de la Sagesse en laquelle nous avons préexisté, de même que nous y existons éternellement comme idée, sans cependant que nous soyons nous-mêmes cette Sagesse suprême.

Taulère pose en principe que la félicité ou bien la destination de l'homme est l'union avec Dieu par la connaissance et par l'amour: il faut commencer à renoncer à toute connaissance naturelle et à tout amour pour la créature. Pour reconnaître Dieu dans son véritable être, il faut faire abstraction de tous les noms, et s'élever, par la voie de la négation, au bien unique, *innommé* qui est Dieu... L'abstraction ne doit pas seulement être théorique, mais en même temps essentiellement pratique, c'est-à-dire qu'elle doit aller de pair avec le renoncement. En renonçant au monde extérieur, à l'amour pour les créatures, à la jouissance et à la possession du fini, on arrive à l'ignorance de toutes les choses créées, laquelle est la condition du vrai savoir divin. Il ne suffit pas que le renoncement s'étende seulement aux créatures qui sont hors de nous, il faut que nous renoncions à notre propre moi, en tant qu'il est créature et qu'il veut subsister pour lui-même séparé de Dieu. La reconnaissance de son néant est, par conséquent, plus salutaire pour l'homme que toutes les œuvres extérieures. Pour exprimer jusqu'à quel point l'abnégation mystique doit être absolue, Taulère dit que, si Dieu le voulait, l'homme devrait même renoncer au salut éternel, à l'union bienheureuse avec Dieu.

(Voyez le volume déjà cité des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, p. 464.)

et où les mœurs chrétiennes se relâchaient de toutes parts, produisirent un effet salutaire sur les imaginations ardentes, et ranimèrent le sentiment de l'amour de Dieu près de s'éteindre. L'attention de tous les esprits qui se mirent à s'occuper de spiritualité se porta vers ces lumières nouvelles de foi et d'amour. On ne songea plus, excepté les savants, aux trésors de spéculations et d'expériences mystiques qui gisaient enfouis dans la poussière des bibliothèques. Ainsi l'on explique comment la plupart des nouveaux mystiques du XVII.e siècle bornèrent leur érudition aux ouvrages de Ste.-Thérèse, de Jean de la Croix, d'Alvarez, de d'Avila. Les Français ajoutaient à ces études les savants écrits de Gerson et des chanoines de St.-Victor, sans s'inquiéter du contraste que le mysticisme éminemment orthodoxe de l'Université de Paris devait faire avec le mysticisme d'imagination et d'enthousiasme de l'Italie et de l'Espagne.

Quant à St.-François de Sales, il mérite une place à part parmi les mystiques de l'école française. Malgré son esprit, malgré les séductions de son style et les hardiesses de sa pensée, il n'avait pas exercé toute l'influence qu'on pourrait croire sur les nouveaux mystiques. Il avait plutôt fondé une sorte de perfection mondaine; mais son exemple était resté isolé, et il semble que ce grand homme et ce grand Saint, jugeant d'après sa nature propre, n'avait pas parfaitement connu les mystères du cœur humain. Il fallait des natures spéciales pour le comprendre et pour profiter de ses leçons. Nous savons déjà que Bossuet ne le goûtait que médiocrement et ne l'avait pas lu tout entier. Il ne goûtait pas davantage, on doit le penser, la doctrine qu'on prétendait tirer des mystiques exaltés d'au-delà des Pyrénées ou des Alpes. Mais n'osant pas récuser des témoignages d'une sain-

teté si révérée, quand ses raisonnements, tout ingénieux, tout déliés qu'ils fussent, n'avaient pu expliquer certains termes de leurs ouvrages, il demandait qu'on ne les prît pas du moins à la rigueur. « Il » n'en faut prendre que le gros, disait-il, et re» garder à l'intention [1]. »

On conçoit sans peine que l'imagination de Fénelon dut s'enflammer au contact de ces livres pleins d'exagération, et où le sentiment débordait de toute part. Mais retenu comme il l'était par le frein d'une forte discipline, et obligé de comprimer l'élan de son génie novateur et hardi, il tenta de faire un mélange orthodoxe de l'esprit des mystiques et du langage de l'école. Il aurait voulu, si c'était possible, infiltrer, sans qu'on s'en aperçût, sous la définition scolastique de la Charité, la plus pure essence du mysticisme. Pour réaliser ce projet, il lui fallait une tradition dans laquelle figurassent les plus grands noms de l'école à côté des plus fameux mystiques. Il lui fallait un point commun qui réunît ces autorités diverses. Ce point commun, ce fut ce qu'il y avait en apparence de plus simple, de plus innocent, de plus inattaquable, je veux dire l'idée même de la perfection, d'une perfection supérieure à l'état ordinaire des justes et consistant dans une Charité plus pure. Ce n'est pas la première fois que nous avons ressenti l'impression que devait faire sur les esprits moins éclairés cette unanimité des plus fameux contemplatifs à distinguer divers degrés dans la justice. Bossuet lui-même avouait que le langage des Pères pouvait donner quelque vraisemblance à la doctrine de Fénelon. Mais cette difficulté, car c'en était une réelle, n'était pas insoluble. Déjà, dans son *Cinquième écrit*, Bossuet [2] avait essayé de

(1) Voyez Bossuet, *Troisième écrit*, chap. VII.

(2) Voyez Bossuet, *Avertissement sur les écrits suivants*, t. XXVIII, p. 353; et *Cinquième écrit*, p. 500.

donner des principes pour l'intelligence des Pères, des scolastiques et des Spirituels cités dans les *Maximes*, qui distinguent trois états de justes; il convenait que le fait allégué par Fénelon était véritable; que St.-Clément d'Alexandrie, qui le premier avait distingué ces trois états, les *esclaves*, les *mercenaires* et les *parfaits enfants*, était suivi en termes formels de St.-Grégoire de Nazianze, de St.-Basile, de Cassien parmi les Latins, et de beaucoup d'autres. Mais il n'avait pas beaucoup de peine à démontrer, par les principes que nous connaissons, d'un côté, que la Charité devait nécessairement dominer dans ces trois états, puisque sans cela ils ne seraient pas justifiants; de l'autre côté, que l'Espérance, en tant que les biens qu'elle espère ne sont point des choses étrangères, mais Dieu même, et que la crainte, en tant qu'elle est la crainte de perdre Dieu, comme disait St.-Clément, doivent se trouver encore même chez les plus parfaits. « Ainsi le désintéressement » est commun, et ce n'est point par cet endroit-là » que les trois états diffèrent. En voici donc la » vraie différence : au premier, qui est le plus bas, » on a besoin d'être soutenu par l'état servile, » lorsqu'on est encore troublé par les terreurs » qu'inspire la peine éternelle. Au degré qui suit, » on est élevé à quelque chose de plus noble, lors- » qu'on y est soutenu par les récompenses que nous » avons nommées étrangères, après St.-Clément » d'Alexandrie. Le troisième et dernier état est » tout ensemble le plus solide et le plus parfait, » puisque Dieu s'y soutient tout seul en lui-même » et par lui-même. Ce qui constitue l'état de la » parfaite Charité. »

Passant alors à la vraie pratique de l'amour pur, dont les nouveaux mystiques veulent faire une perfection spéciale, Bossuet rappelle la distinction qu'il

faut faire entre la notion métaphysique de la Charité et l'aspect qu'elle présente dans la vie réelle. « Il faut entendre ici ce que nous répéterons souvent, et ce qui ne peut être assez répété, qu'encore » que Dieu bon en soi soit l'objet spécificatif de la » Charité, cette notion n'exclut pas, mais renferme » plutôt en pratique celle d'un Dieu bienfaisant et » aimant les hommes, parce qu'être ainsi bienfaisant est en Dieu une bonté, une perfection, une » excellence digne d'être aimée. L'amour que Dieu » a pour nous est en lui, pour ainsi parler, une » spéciale amabilité, comme St.-Thomas, St.-Bonaventure, comme Scot, Suarez, comme tous les » scolastiques anciens et modernes l'enseignent unanimement : ce qui est aussi par soi-même de la » dernière évidence. (1) »

Bossuet renvoie pour le reste à ce qu'il dit dans le X.e livre de son *Instruction sur les états d'oraison*. Il y déclarait qu'il ne trouvait nulle part, pas plus chez les scolastiques que chez les mystiques (et il citait Rusbrock et Henri Harph), l'exclusion du motif de la récompense comme une marque de plus haute perfection. N'était-ce pas un peu hardi à Bossuet d'invoquer l'autorité des mystiques allemands ? Pouvons-nous croire qu'il connût à fond ces auteurs, qu'il les eût seulement lus ? N'empruntait-il pas à des ouvrages de seconde main ces citations, d'ailleurs si insignifiantes, dont il aurait voulu tirer avantage ? « Dieu est amour ; il faut aimer l'amour qui nous » aime éternellement, l'amour *abyssol*, c'est-à-dire, » selon leur langage, l'amour intime, infini, pro» fond, qui en Dieu n'est autre chose que Dieu » même. » On ne voit guère là, en vérité, le motif précis de la récompense, tandis qu'on voit très-

(1) Voyez Bossuet, *Préface*, ch. XI.

précisément ailleurs l'exclusion de ce même motif. Les mystiques veulent dire simplement que la Charité est un amour d'amitié, que Dieu est tout amour, et que le seul vrai culte que l'homme doive à Dieu est un culte d'amour.

Bossuet est plus heureux quand il invoque l'autorité des Saints qui, sans tant raffiner sur la distinction des objets et des motifs du divin amour, se sont signalés dans l'exercice de cet amour. Il cite, au premier rang, Ste.-Catherine de Gênes, qui ne parle que de *l'amour pur et net*, et qui répète sans cesse que l'amour n'est autre chose que Dieu même, *lequel est béatifique et non autre*. Tout désintéressé qu'est son amour, à l'exemple de celui de Dieu, elle sait bien dire que *le divin amour ne craint rien que de perdre la chose aimée*. Bossuet aurait pu citer ici les plus grands modèles de l'amour en choisissant ceux-là même dont Fénelon s'autorisait dans son *Instruction pastorale*. Si dans l'excès, je dirais presque dans le délire de leur charité, les expressions manquant pour exprimer ce qu'ils sentaient, ils ont dépassé la limite du possible, en assurant qu'ils aimeraient, même sans espérance, leur pratique, cette autorité autrement plus décisive dépose contre leur langage.

Ces principes, déjà si invinciblement établis dans les écrits précédents de Bossuet, reçurent une démonstration plus forte dans la *Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai*.

Toutefois, il est remarquable que, dans la *Préface*, Bossuet ne répond plus aux arguments tirés des mystiques du moyen-âge. Fénelon, de son côté, n'y revint pas. Ne serait-il pas permis de conjecturer que, par un accord pour ainsi dire tacite, on avait résolu de part et d'autre d'abandonner un terrain dont on avait peut-être appris à se défier ? Bossuet

avait pu s'apercevoir des piéges nombreux que recouvraient, sous les protestations d'orthodoxie les plus sincères, les spéculations de nos libres penseurs du XIV.e siècle, et Fénelon avait été peut-être effrayé lui-même du secours qu'il tirerait de si dangereux auxiliaires.

Dans la *Préface sur l'Instruction pastorale*, Bossuet s'efforce d'établir la vraie doctrine des conciles et des Pères sur la perfection. Il posait ainsi les fondements d'un vaste et beau système, qui devait concilier la doctrine de l'école avec celle des mystiques les plus approuvés des derniers siècles. Les deux traités latins, *Schola* et *Mystici in tuto*, ne furent que les développements des principes posés dans la *Préface*. Fénelon produisait certains passages du concile de Trente, où il prétendait reconnaître une différence entre les parfaits et les simples Fidèles, en ce que les uns avaient l'amour pur, *eximia charitas*, les autres le motif intéressé de l'Espérance (1). Bossuet prouve, par huit démonstrations, que Fénelon tire à tort cette conséquence des passages qu'il invoque en sa faveur, que « l'amour pur, *eximia charitas*, » dont il est parlé dans le Catéchisme du concile de » Trente, est proposé à tous les Fidèles et non pas » seulement aux parfaits. Tous les Chrétiens doivent » à Dieu une Charité excellente, selon la parole de » St.-Paul. Ceux dont le Catéchisme parle sont ceux » qui, déjà entièrement dédiés à Dieu par l'Espé- » rance des récompenses, les espèrent à cause que » Dieu a voulu qu'ils entrassent dans cette espé- » rance. Or est-il que tous les Fidèles sont obligés à y » entrer par le motif que Dieu le veut : donc notre es- » pérance doit être entièrement appuyée sur l'amour » de Dieu qui a proposé à notre amour, pour sa ré-

(1) Voyez Fénelon, *Instruction pastorale*, chap. XXII et suivants.

» compense, l'éternelle béatitude. Or est-il que c'est » à l'amour de tous les Fidèles que Dieu a proposé » cette récompense. La récompense n'est proposée » qu'à ceux qui aiment, et l'Espérance de ceux qui » n'aiment pas est une Espérance morte, mercenaire. » C'est donc l'Espérance des Fidèles qui doit être » appuyée sur cet amour [1]. » Ce tissu de raisonnements fortement serré faisait d'un seul coup une double démonstration. Le concile de Trente, en réunissant indissolublement la Charité et l'Espérance, sans rien ôter au désintéressement de la Charité, la propose également à tous les Fidèles. Ainsi, Bossuet défend à la fois l'Espérance et la perfection. Aussi délicat que Fénelon sur la pureté de l'amour, il est plus près de la réalité dans le choix des moyens par lesquels il veut arriver à ce pur amour.

Il ne s'agit donc plus désormais de la détermination du motif spécifique de la Charité ; tout le monde est d'accord que la perfection de Dieu est l'objet propre de la Charité. Il s'agit de l'exercice de la Charité. Or, l'Espérance est un motif principal, quoique secondaire de la Charité la plus parfaite, et la crainte même des peines par moment ne devra pas être repoussée. Cette crainte des peines éternelles, ce désir de la béatitude sont deux mouvements de la grâce également inspirés de Dieu et parfaitement compatibles avec la perfection de la Charité, lorsque celle-ci les rapporte à la fin principale, qui est la gloire de Dieu.

Bossuet explique avec la même force toute la suite de la doctrine du concile de Trente sur le parfait amour. Les principes une fois posés, le reste coule en quelque sorte de soi-même. Et, ce qui semblait si favorable au système de Fénelon devient préci-

(1) Voyez Bossuet, *Préface*, chap. LXXVII et suivants.

sément la condamnation de ce système. « *Sunt qui* » *amanter serviunt, id est, pretii causâ quò amorem* » *referunt*, » dit le Catéchisme. Qui ne croirait qu'il s'agit là de ceux qui ont une Charité intéressée, des imparfaits du quatrième état, surtout quand les parfaits sont désignés sous ce titre de *Tantummodò charitate et pietate commoti?* Bossuet démontre pourtant jusqu'à l'évidence la fausseté de cette interprétation; les amants serviles dont il est parlé dans ce passage du Catéchisme ne sont pas les mercenaires et les esclaves. Il s'agit de ceux qui n'aiment Dieu (et ici le terme d'*aimer* est impropre puisqu'il désigne un faux amour) que pour leur propre bien temporel et même éternel, finalement et principalement, de ceux dont Sylvestre de Prières, ce grand antagoniste de Luther, et après lui Tolet et Sylvius, ce célèbre théologien des Pays-Bas, qui a commenté les Pères, ont dit que c'est un péché mortel que d'aimer de cette façon; *amanter serviunt* était dans le style du temps, et il ne faut pas s'étonner que le Catéchisme s'en soit servi pour qualifier ces amours déréglés. Quant à ceux qui sont *charitate tantummodò commoti*, l'exclusion n'est admise, selon le style de l'école, qu'à raison de l'objet spécifique et principal de la Charité. « Le royaume des cieux, » dont on demande l'avènement dans l'oraison domi- » nicale, est le terme et la fin de toute la prédi- » cation évangélique, et Dieu a voulu que notre » intérêt fût uni éternellement avec sa gloire [1], » de sorte que le concile de Trente n'a pas songé à distinguer ici l'amour pur d'un amour naturel, délibéré, innocent, mais la Charité, la Charité commune à tous, d'un amour de concupiscence imparfait, désordonné, irrégulier. Toutefois, le

(1) Voyez Bossuet, *Préface*, chap. LXXXII.

concile reconnaît bien que l'Espérance théologale est imparfaite aussi bien que la Foi, si elle ne tire pas sa vie et sa perfection de la Charité. Et le fréquent exercice de l'Espérance théologale peut bien être une imperfection, en ce qu'elle occupe la place de la plus parfaite vertu, qui est la Charité. Mais, une fois unie à la Charité, l'Espérance complète plutôt la perfection. Le concile condamne formellement ceux qui disent que « les justes pèchent, » si, outre le désir principal que Dieu soit glorifié, » ils envisagent aussi la récompense éternelle pour » exciter leur paresse et pour s'encourager à courir » dans la carrière. » Sur quoi Bossuet forme ce raisonnement : « Ils courent donc déjà dans la car- » rière ; » ils ont seulement besoin de cet aiguillon. David et Moïse, c'est-à-dire les plus parfaits, sont compris au nombre « de ceux qui surmontent en » cette sorte ce principe inséparable de décourage- » ment et de langueur qu'on a toujours à combattre, » tant qu'on est dans cette vie ; ils ont besoin de ce » motif, dont ils ne se serviraient pas s'il leur était » inutile [1]. »

St.-Augustin n'est pas plus favorable que le concile de Trente au système de Fénelon ; il en est plus éloigné encore, si c'est possible. Il ne connaît pas cet amour pur qui enlèverait le désir de la béatitude : « il sait bien qu'il ne peut jamais oublier que c'est » lui qui veut jouir, et que c'est à lui et non à un » autre qu'il souhaite cette jouissance, aussi cer-

---

(1) Fénelon s'appuyait à tort de certains passages de Sylvestre de Prières et de Sylvius, où il croyait voir les principes d'un amour naturel.

Voyez *Première lettre à M. de Chartres*, t. VII, p. 306; voyez aussi Bossuet, *Réponse d'un théologien pour M. de Chartres*, t. XXI, et Fénelon, *Réponse à celle d'un théologien*, t. VII.

» tainement qu'il veut être heureux, et aussi véri-
» tablement qu'il aime Dieu [1]. »

Quels sont cependant les imparfaits dans le système de Bossuet, et que signifient ces trois ordres de justes que distinguent les Pères ?..... Bossuet est résolu, on le voit, à passer légèrement sur cette difficulté. Tout en démontrant, de la façon la plus péremptoire, que Fénelon n'a rien d'avantageux à tirer de cette apparente conformité de son système avec celui des Pères, on sent qu'il trouve la distinction que font les Pères, sinon dangereuse, au moins inutile, et que le nom seul des Clément, des Basile, des Grégoire de Nazianze, des Cassien, des St.-Anselme, l'empêche de la critiquer ouvertement. « Il est inutile de chercher ici d'autres finesses pour
» définir la perfection ; que de la mettre dans un
» exercice plus continu, plus habituel et plus domi-
» nant de la Charité commune à tous. Le meilleur
» dans la pratique et dans tout état est de joindre
» tous les motifs, puisque Dieu n'a pas voulu qu'ils
» fussent séparés [2]. » Ainsi, il est facile de voir que Bossuet n'admet qu'un ordre de justes, les parfaits, les enfants. S'il y a des degrés, ce n'est que dans la perfection, selon que l'Espérance et la crainte sont plus ou moins subordonnées à la Charité. Ainsi, la perfection, telle que l'entend Bossuet, dépassant, si je puis dire, la perfection du pur amour, ne consiste pas à retrancher, ce qui serait peu de chose, un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, mais à bannir habituellement la crainte, qui est pourtant un don de Dieu, quelquefois même nécessaire chez les parfaits, et à subordonner l'Espérance, toute surnaturelle qu'elle est, à la Charité ; de sorte

(1) Voyez Bossuet, *Préface*, chap. XCVII.

(2) Voyez *Idem*, chap. XCIII et suivants.

que ce ne soit pas l'Espérance qui fasse naître la Charité, mais la Charité qui produise l'Espérance, selon l'expression de St.-Thomas, qui définissait, après St.-Ambroise, l'Espérance des parfaits, *spes ex charitate*, et selon cette parole de St.-Bernard, *purus amor de spe vires non sumit*.

Mais le passage de St.-Anselme, que citait Fénelon d'après Edmer, était formel : non-seulement les trois ordres de justes y étaient distingués, mais les trois degrés de récompense correspondant à chaque ordre. Bossuet ne conteste pas la difficulté qu'il éprouve à expliquer ce passage ; il fait mieux : il ajoute la suite encore plus forte que Fénelon avait omise, et il décide hardiment qu'il n'y a rien à conclure d'un endroit si peu exact, et dont les conséquences sont tellement vicieuses que, pour la gloire de St.-Anselme, on doit penser qu'Edmer lui a attribué faussement des opinions qui n'étaient pas les siennes. Nous sommes forcés néanmoins de convenir que c'est là proprement une fin de non-recevoir dont l'on ne peut être satisfait, puisque Edmer est, de l'aveu même de Bossuet, le fidèle disciple de St.-Anselme. Nous aimons mieux voir Bossuet prendre l'engagement d'expliquer ailleurs les véritables sentiments de St.-Anselme[1].

Mais le chapitre le plus remarquable de toute cette partie de la controverse, c'est celui où Bossuet explique la doctrine de St.-Bernard. Certes, si quelque chose au monde devait être en opposition avec les sentiments de Bossuet, il semble que ce devait être cette proposition si précise, *spes ex charitate*, que nous avons citée plus haut. Cependant, je ne crains pas de dire que, sans effort et sans subtilité, mais plutôt avec une force et une autorité irrésistibles, Bossuet tire de cette prétendue difficulté une écla-

(1) Bossuet a tenu sa promesse dans le traité latin *Schola in tuto*.

tante confirmation de sa doctrine, relativement aux trois ordres de justes qu'on trouve chez les Pères. L'erreur de Fénelon, en s'appuyant sur St.-Bernard, est d'attribuer uniquement à son pur amour ce que ce Saint établit de tout amour de Charité. Voici, sur cette question, les quatre principes de St.-Bernard auxquels se range Bossuet :

1.° L'amour de Dieu ne peut être sans le désir de le posséder. 2.° Le désir de posséder Dieu en lui-même, comme son bien, ne déroge pas à la perfection de l'amour; ce qui est conforme au sentiment de St.-Augustin, que nous connaissons. 3.° L'amour est une espèce de possession et de jouissance; de sorte que l'on peut dire en un sens que l'amour ne désire pas, parce qu'il possède déjà : *Non quærit quæ sua sunt charitas : quisnàm quærat quod habet? Charitas, quæ sua sunt, nunquam non habet.* Cet amour consiste dans la conformité à la volonté de Dieu. *Talis conformitas maritat animam, sic amare nupsisse est :* si l'âme aime, elle est aimée, et ce consentement fait tout le commerce de ce céleste mariage. 4.° Notre amour ne se peut pas terminer à notre bien propre comme à sa fin dernière[1], à cause que c'est l'amour d'une nature supérieure et plus excellente, à laquelle comme on se doit tout, il lui faut aussi rapporter et soi-même tout entier et sa jouissance. La fin dernière qu'on doit se proposer est de glorifier Dieu. « Celui, dit St.-Bernard, qui désire de » voir Dieu pour son repos seulement et comme pour » dernière fin de ses désirs, cherche son propre in- » térêt; mais celui qui est occupé des louanges de » Dieu, c'est celui-là qui aime (*De diligendo Deo*, ch. VII). »

(1) Voyez Fénelon, *Troisième lettre sur la religion*, où il développe les mêmes principes que St.-Bernard.

Bossuet fait remarquer que St.-Bernard, en parlant de ceux qu'il appelle enfants (dans un sens très-différent des premiers Pères), qui recherchent dans leur héritage autre chose que Dieu même, *aliud quid*, ne dit pas que leur amour est imparfait comme celui des mercenaires et des justes du quatrième état, mais qu'il lui est suspect, et que le vrai amour a toujours pour principale récompense Dieu dans son essence, vu, aimé et possédé. « Au reste, ajoute Bossuet, » tout le monde sait que l'Espérance seule ne justifie » pas; autrement, la Charité serait inutile. On n'aime » point sans récompense, mais on aime sans vue de » la récompense. » Ainsi, le désir de posséder Dieu à titre de récompense n'empêche pas de l'aimer pour l'amour de lui. « *Causa diligendi Dei Deus est, ob* » *duplicem causam, propter seipsum diligendus est:* » *nihil justiùs, nihil fructuosiùs: merito suo, et nostro* » *commodo.* L'amour se suffit à lui-même; son usage » est le fruit qu'il cherche : *usus ejus fructus ejus.* » Il est son mérite et sa récompense : *ipse meritum,* » *ipse præmium. Amo quia amo, amo ut amem.* »

Bossuet n'est point embarrassé de ce passage. Pourquoi nierais-je, disait-il, que le pur amour tire ses forces de l'Espérance? Qui a plus distingué que moi l'Espérance de la Charité? Mais il y a deux degrés dans l'Espérance. C'est ce que St.-Clément d'Alexandrie avait bien observé, quand il disait qu'on peut espérer les biens étrangers distingués de Dieu, ou espérer Dieu lui-même. C'est cette dernière Espérance dont St.-Thomas a dit qu'*elle passait dans l'espèce de la Charité.* L'autre, qui n'est pas encore parfaitement subordonnée à la Charité, est si loin de la servir, qu'elle la gêne dans ses mouvements et diminue sa pureté. « L'amour n'a pas besoin de » prendre ses forces d'une Espérance qui soit hors » de lui, où l'on désire de Dieu autre chose que

» lui-même, *aliud quid ;* mais il prend continuelle-
» ment de nouvelles forces de l'Espérance qu'il forme
» lui-même dans son propre sein, qui est celle de
» croître toujours, jusqu'à ce qu'il vienne enfin à la
» consommation de la Charité, qui lui est promise
» en l'autre vie. »

Un passage d'Albert-le-Grand, sur lequel Fénelon fondait aussi quelque espoir, est entraîné dans une même ruine avec celui de St.-Bernard. Albert-le-Grand dit que l'âme délicate a comme en abomination d'aimer Dieu par manière d'intérêt ou de récompense ; et là-dessus, Fénelon croit aussitôt que, selon ce docteur, les parfaits ont en abomination l'affection naturelle, délibérée, permise. Ce que le célèbre docteur rejette, c'est l'amour imparfait de l'Espérance. Ce n'est point l'Espérance ; à Dieu ne plaise ! C'est l'Espérance, en tant qu'on y mettrait sa fin dernière.

Ce qu'il y a de plus admirable dans Bossuet, tout le monde le sent, c'est moins encore, si j'osé dire, la sûreté que la perfectibilité de son jugement. Tandis que Fénelon s'opiniâtre, d'abord par amour-propre, enfin par conviction dans l'erreur, s'embarrasse de plus en plus par la discussion et trouve des piéges jusque dans les ressources infinies de son esprit, Bossuet, dont le génie semble être incessamment en défiance de lui-même, et dont toutes les facultés sont comme en éveil pour surprendre la vérité, finit par réformer ce qu'il y avait d'abord d'outré, de faux peut-être, dans quelques-unes de ses opinions. Comme il fait bon marché des expressions, pourvu qu'il gagne le fond des choses, sa vanité d'auteur n'est jamais en jeu. On ne songe pas seulement à lui rappeler ce qu'il a dit, tant il est prêt à l'abandonner, pourvu qu'on accepte ce qu'il a voulu dire. Il ne soutient pas, comme Fénelon,

que son langage était d'abord très-clair, il l'éclaircit à chaque nouvel écrit. Ainsi, dans la question de la Charité, parti d'une opinion presque scandaleuse par sa bassesse et sa grossièreté, et qui n'avait guère pour elle que la brutalité du sens commun, Bossuet s'était élevé peu à peu, sans accorder rien d'essentiel à Fénelon, jusqu'à la notion la plus sublime de la Charité, et enfin, il disputait à Fénelon le titre de défenseur de l'amour pur.

Si nous ne craignions de nous exagérer à nous-mêmes l'impression que nous avons ressentie en suivant cette polémique, nous dirions que l'originalité du génie de Bossuet, comme écrivain controversiste, nous semble consister précisément dans cette intrépidité avec laquelle il s'enfonce, sans arrière-pensée d'amour-propre, dans les profondeurs d'une question, après qu'il les a mesurées par la première vue, toujours si nette et si juste, de son inaltérable bon sens. Une fois qu'il aperçoit un des côtés de la vérité, on peut dire sans emphase que Bossuet est invincible. Il ne tourne pas les difficultés, il les brise ; il n'explique pas les Pères, il les fait parler comme il veut. Il est au-dessus, pour ainsi dire, de l'autorité, car il fait lui-même autorité, et il mérite réellement le titre que La Bruyère et, quelques années plus tard, Massillon lui décernaient solennellement : il est le dernier et peut-être le plus considérable de tous les Pères de l'Eglise.

Nous pouvons, dès à présent, juger combien est peu fondée l'opposition qu'on a cherché à établir entre Bossuet et Fénelon sur l'idée qu'ils se faisaient de la perfection par la Charité. Il serait temps qu'on se représentât Bossuet comme il est réellement, c'est-à-dire comme aussi jaloux que Fénelon lui-même de conserver à la Charité ses plus beaux attributs, et de ne pas permettre qu'on amoindrît

la perfection. S'il est convenu franchement que la distinction des trois ordres était quelquefois embarrassante chez les Pères, il n'a jamais permis à Fénelon de l'expliquer dans un sens favorable aux *Maximes*, et c'est ainsi que nous découvrons, d'un seul coup-d'œil, l'unité de la réfutation.

Il faut, en effet, attribuer la mercenarité et la crainte des deux derniers ordres à un amour naturel, mais point du tout à celui de Fénelon, puisque celui-ci, purement imaginaire, est délibéré, par conséquent dépendant de la volonté, qui le peut à son gré rejeter ou conserver; tandis que l'amour naturel, le seul vrai, reconnu par St.-Augustin, par les Pères, dont Fénelon invoque lui-même le témoignage, nous l'avons vu, « le dépouillement » en est impossible. En nul état on ne peut pas ne » pas vouloir être heureux. C'est autre chose de » s'élever au-dessus de cet amour naturel, autre » chose de s'en dépouiller.... On s'élève donc au- » dessus de cet amour, ajoutait Bossuet, on le rap- » porte à Dieu, on s'aime en Dieu et pour Dieu. Mais » on ne dépouille pas cet amour. Ainsi les enfants, » ceux qui sont *déifiés* s'aiment encore en Dieu; » ils veulent être heureux. Ce n'est pas cet amour » naturel qui les *déifie*, puisque la Charité seule, » c'est-à-dire l'amour surnaturel peut *déifier* : mais » ce n'est pas non plus ce qui empêche la *déifica-* » *tion*, puisqu'il subsiste dans les *déifiés*. La dif- » férence des parfaits et des autres justes, ne vient » pas de la présence ou de la disparition de l'amour » naturel, mais de la plus ou moins grande perfec- » tion de la Charité, dont les commencements, quoi- » que inspirés par le Saint-Esprit, sont pourtant » moins parfaits. Ainsi, la crainte des peines que » les parfaits bannissent est un don surnaturel de la » grâce. L'Espérance elle-même, qui nous rend

» mercenaires, est un don de la grâce qui aboutit » à la Charité, non point pour s'y détruire, mais » pour prendre son espèce, *transit in speciem* (1). »

Cette doctrine ne semble-t-elle pas non-seulement plus humaine, mais plus chrétienne que celle de Fénelon ; plus humaine, puisqu'elle ne détruit pas l'homme tout entier, puisqu'elle ne le consume pas sous les rayons de la grâce, au point de ne rien laisser subsister de sa primitive nature ; plus chrétienne, puisque, tout en respectant sa liberté, elle donne pour appui à la grâce, non point le propre mérite de l'homme, mais ce qui est déjà un don gratuit de Dieu, si l'on veut l'appeler ainsi, une première sorte de grâce, les restes indestructibles de cette justice originelle dont le Créateur avait déposé le germe dans Adam ?

On doit être convaincu maintenant que les deux monuments les plus importants de cette controverse sont bien, comme nous l'avions annoncé, l'*Instruction pastorale* de Fénelon et la *Préface* de Bossuet sur cette instruction. Si le livre des *Maximes* et le traité *sur les états d'oraison* nous montrent le point d'où sont partis ces deux génies si opposés, les deux ouvrages que nous venons d'examiner nous montrent le point de rencontre où ils devaient, non pas s'entendre, c'était impossible, mais se saisir et lutter corps à corps.

Les *Maximes* étaient une œuvre hâtive, prématurée, irréfléchie, d'ailleurs répondant assez à la disposition d'esprit où se trouvait l'auteur, c'est-à-dire écrite en partie sous l'influence d'une femme que Bossuet appelait fanatique et visionnaire. C'était un essai, ou, pour mieux dire, une œuvre risquée, *periculum aliquod*, en prenant à la lettre cette

(1) Voyez Bossuet, *Préface*, chap. LXXII.

expression des anciens. Les *Maximes* ne méritaient presque pas une discussion. Il suffisait d'en énoncer les erreurs purement et simplement; c'était l'objet d'une *Déclaration*, d'un *Sommaire de la doctrine*. Bossuet avait bien consenti à satisfaire l'opinion qui commençait à s'émouvoir, en publiant sur les *Maximes* divers écrits où il rappelait la véritable doctrine des Pères, et en particulier de St.-François de Sales, sur la perfection de la Charité, et où il expliquait le sens de certains passages de l'Ecriture. Mais ce n'était pas encore une discussion en règle. Bossuet, qui voyait Fénelon comme sous l'empire d'un charme, attendait que ce charme fût rompu. Tant de coups répétés qui le frappent si rudement rendent enfin Fénelon au sentiment de la réalité, il redevient lui-même, c'est un docteur. S'il ne dépouille pas dans l'*Instruction pastorale* toutes ses préventions, il dépouille au moins ces habitudes d'un langage bizarre et des idées mystiques, qu'il avait contractées dans le commerce de M.me Guyon. L'*Instruction pastorale* est un ouvrage sérieux, dont le style impose par sa gravité, et dont la tournure d'idées est aussi éloignée que possible de l'exaltation. On y est à cent lieues de M.me Guyon. Les rêveries des contemplatifs, les termes inintelligibles de la voie passive font place à un système erroné sans doute, mais spécieux par la modération apparente des principes, par l'étalage imposant des autorités, enfin par de certaines analogies avec la doctrine qui avait récemment prévalu sur la grâce.

Le dénouement de ce fameux procès prouva combien Fénelon avait été habile, en détournant la question sur un terrain plus solide que celui des *Maximes*; malgré les instances des amis de Bossuet, ni l'*Instruction pastorale*, ni les autres écrits

apologétiques de Fénelon ne furent compris dans la condamnation des *Maximes*. Il parut bien par là, non pas que l'amour naturel fût une bonne explication, non pas que Bossuet n'eût mille fois raison de prétendre que ce n'était qu'un déguisement de la doctrine des *Maximes*, mais que les questions nouvelles qui venaient d'être soulevées étaient de celles qui sont trop sérieuses et peut-être trop compromettantes pour le Christianisme, pour qu'on leur donnât une solution à propos d'un livre comme les *Maximes*. Car, en définitive, qu'avait fait Fénelon? D'une question de pure théologie, il avait fait, sans en prévoir, je le veux bien, toutes les conséquences, une question entre la philosophie et la théologie. Savoir s'il y avait 1.° un état d'amour pur, 2.° un état d'amour moins pur, mais cependant où l'on préférait encore Dieu à soi, et enfin une série d'amours vicieux et mercenaires, c'était une thèse de l'école qui aurait partagé les théologiens et où la philosophie pouvait entrer sans doute, mais seulement comme subsidiaire à la théologie. Mais une fois l'amour naturel jeté à la traverse, la question était à débattre entre la grâce et la nature, c'est-à-dire entre le Christianisme et la raison. C'est pourquoi Bossuet aurait voulu conjurer ce débat. Cependant, réduit à l'accepter ou à laisser passer l'erreur, il change du moins de tactique. Autant il avait trouvé d'avantage à combattre le système des *Maximes* avec les armes de la logique et du sens commun, autant il en trouve maintenant à se renfermer dans la théologie. Il cherche des traces de cet amour naturel chez les auteurs; il n'en trouve pas, ou celles qu'il trouve il les sape par des citations contraires. Il fait voir le danger de cette nouveauté, qui va jusqu'à supprimer la nécessité de la rédemption. Toutefois, ne pensez pas que Fénelon

reprenne ici sur Bossuet l'avantage qu'il avait perdu d'abord, au point de vue de la philosophie. Car il défend mal, il faut l'avouer, les intérêts de la raison humaine. Pour tout dire, en un mot, Fénelon ne supprime pas la grâce au quatrième état. « La » grâce prévenante est toujours supposée, disait-il. » Et c'est ce qui permettait à Bossuet de demander à son adversaire, quand celui-ci lui objectait les vertus naturelles des Païens. Qu'est-ce que les Païens ont à faire ici ? Il est vrai que Fénelon aurait bien voulu, sans nuire à la grâce, s'autoriser des vertus païennes pour justifier son amour intéressé du quatrième état. Bossuet voyait le danger, il sentait que tout le Christianisme était là, et c'est dans toute la sincérité de son cœur qu'il s'écriait que la *religion était en péril* et que *Jésus-Christ était menacé*.

CHAPITRE VII.

Bossuet, provoqué à expliquer son sentiment sur la nature de la *Charité* et sur l'*oraison passive*, quitte le rôle agressif. Il définit la Charité un amour de Dieu pour lui-même; mais il veut que la bonté de Dieu, relative à nous, entre comme motif *essentiel, quoique moins principal*, dans la Charité. — Pour l'oraison passive, il persiste, d'après les mystiques eux-mêmes, à ne pas la confondre avec la perfection. *Schola in tuto*, *Mystici in tuto*. Ces deux traités latins, avec l'*Instruction sur les états d'oraison*, résument toute la doctrine du Christianisme sur l'oraison et sur le pur amour.

La *Préface sur l'Instruction pastorale* et les *Cinq écrits* de Bossuet ne devaient pas rester sans réponse. Mais déjà, plusieurs mois auparavant, Fénelon, par une courte dissertation *sur les Véritables oppositions de MM. de Cambrai et de Meaux*, touchant la Charité et l'oraison passive [1], avait mis Bossuet dans la nécessité de s'expliquer sur ces importantes matières [2]. Un ami de Fénelon avait reproduit, sous le titre de *Lettre d'un docteur de Louvain à un docteur de Sorbonne*, les mêmes opinions que Fénelon sur la doctrine de M. de Meaux.

Cette double dénonciation fut l'occasion des deux traités latins, *Schola* et *Mystici in tuto* [3], qu'on peut considérer comme les pendants des deux par-

(1) Voyez Fénelon, t. v.

(2) Voyez Bossuet, *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai*, t. XXIX.

(3) Voyez Bossuet, t. XXIX.

ties de la *Préface* qui répondaient à la première et à la seconde moitié de l'*Instruction pastorale*. Bossuet, ne considérant que l'utilité qu'en devraient tirer les examinateurs du livre des *Maximes*, ne s'inquiéta seulement pas de les traduire en français. Ces deux traités, écrits dans les formes arides de l'école, hérissés de divisions et de subdivisions, n'en sont pas moins les deux ouvrages où l'on trouverait résumés de la façon la plus complète à la fois et la plus précise les principes de Bossuet, avec les démonstrations les plus fortes et les plus concluantes. Nous avons vu ces principes, posés dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, se développer dans les ouvrages qui ont suivi, et se consolider par la discussion.

Dans le *Schola in tuto*, Bossuet fit un pas en avant. Le motif de la béatitude essentiel à tout acte humain, qui était actuel et explicite dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, n'est plus que virtuel et implicite, en ce sens que l'homme ne peut, dans aucun acte raisonnable, s'arracher le désir naturel de la béatitude. « Dieu, en tant que bon en soi et parfait, » est l'objet premier et principal de la Charité, » l'objet spécifique; mais Dieu, en tant que bienveillant et bienfaisant, n'en est pas moins un vrai » et nécessaire motif, quoique secondaire, de la » Charité; c'est l'opinion incontestable et universelle de toutes les écoles (1). »

Un beau passage de saint Thomas, admirablement interprété, sert à déterminer la nature de la volonté humaine. Cette nature est de vouloir la béatitude, et, par suite de cette volonté nécessaire, de s'élancer à tous les actes particuliers libres. Le principe, immobile fondement de tous les mouvements de la volonté, est le désir même de la

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 214 et suivantes.

béatitude, qui est aux actes de la volonté ce que les principes de la raison sont aux actes de l'intelligence. De même que l'intelligence adhère naturellement aux premiers principes, la volonté adhère à la fin dernière qui est la béatitude.

Parler ainsi, ce n'était point faire une vaine métaphysique, mais asseoir sur les bases de la psychologie la première des vertus théologales. Le fondement de cette doctrine, disait Bossuet, c'est que « Dieu, » bienheureux et se possédant lui-même, accorde » à toute créature faite à son image d'être heu- » reuse par son assimilation à Dieu. De là la béati- » tude est l'objet de la volonté, et tout homme » devient heureux, soit réellement en possédant » Dieu, soit imaginairement en ayant une ressem- » blance de Dieu dans les dons particuliers que » Dieu a créés. » Bossuet n'a pas de peine à montrer les erreurs et les contradictions de Fénelon sur ce sujet, et à détruire l'objection qu'on prétend tirer de ce que cet amour naturel de la béatitude est indélibéré. En est-il moins consenti, parce qu'il est nécessaire ? De même que les principes de la raison sont-ils moins avoués de l'intelligence, pour lui être imposés *comme de main souveraine* (1) ?

Passant à l'amour surnaturel de la béatitude, Bossuet établit, d'après l'école, que l'*amour d'amitié* ou la Charité se fonde sur la communication de la béatitude ; que la Charité tend à Dieu, en tant que principe et cause de la béatitude ; que le bien *ultime* et principal de l'homme est la jouissance de Dieu, à laquelle il est ordonné par la Charité.

Le docteur de Louvain, dans sa *Lettre*, comme Fénelon dans sa *Dissertation sur les véritables oppositions* (2), reprochait à Bossuet de n'avoir pas bien

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 232.
(2) Voyez Fénelon, t. V, p. 32.

compris saint Thomas, et soutenait que ce Père a reconnu, d'après saint Denis l'Aréopagite et d'après saint Augustin, que l'amour est *une force unitive de l'amant et de l'objet aimé;* qu'il y a donc dans l'amour de Charité deux choses à considérer : 1.° la bonté de Dieu, fin et motif, et raison formelle d'aimer; 2.° l'union avec Dieu à laquelle aspire essentiellement tout amour, et qui est, selon saint Thomas, la communication de l'éternelle béatitude, mais que cette communication n'est pas la raison formelle d'aimer ; qu'il s'en faut tant que ce soit un motif, qu'au contraire la Charité la recherche par le motif de la perfection divine.

Bossuet réfute ces objections par les principes mêmes qui lui sont concédés. Comment cette union, à laquelle on avoue que l'amour aspire essentiellement, ne serait-elle pas un motif, et un motif réel, important, sinon le premier? Mais ces principes ne sont point ceux de saint Thomas. Ce Père veut que la Charité se fonde sur la communication de la béatitude, non point précisément parce que l'amour est *unitif* de sa nature, mais parce que la Charité est une amitié qui demande une communication mutuelle.

L'opinion de saint Thomas est confirmée par plusieurs passages décisifs de saint Bonaventure, le plus mystique des scolastiques du moyen-âge. Selon ce Père, la Charité est mercenaire, si l'on entend par là qu'elle recherche la récompense incréée, la jouissance de Dieu même. L'homme se souhaite à lui-même le souverain bien, par la même Charité qu'à Dieu et au prochain. C'est l'acte de Charité qu'exprimait St.-Paul par ces mots dont les nouveaux mystiques n'entendent pas le vrai sens : *cupio dissolvi et esse cum Christo.*

Il est vrai que Scot ne s'accorde pas avec saint

Thomas sur la définition même de la Charité, et qu'il fonde cette vertu sur l'amabilité naturelle de Dieu comme être parfait. Mais il est d'accord, pour faire un motif nécessaire, essentiel de la Charité, de cette communication de la béatitude. D'ailleurs Fénelon a tort de dire que l'école n'appelle essentiel que le motif premier et spécifique. Le Christianisme ne doit pas être réduit à ces minuties; ce qui est inséparable de la Charité a toujours été réputé comme lui étant essentiel (1).

C'est en vain que Fénelon reproche à Bossuet de confondre l'Espérance et la Charité en les rendant toutes deux mercenaires : Bossuet lui répond qu'il tombe dans le même inconvénient, puisque l'Espérance qu'il admet dans le cinquième état n'espère plus. Pour lui, il distingue l'Espérance de la Charité, en ce que celle-ci a pour motif second la jouissance, qui est le motif premier de l'Espérance; de plus la Charité jouit de Dieu présent, conjoint, uni, ami. L'Espérance jouit de Dieu absent, et qui n'est pas encore uni, ni ami; sinon ce ne serait plus l'Espérance.

Au reste, Bossuet est plus occupé qu'on ne saurait dire, soit à adoucir ce qu'il pouvait y avoir d'abord d'un peu dur dans ses principes ou dans son langage, soit à démentir les opinions qui lui sont faussement imputées. Sans prévoir l'avantage qu'en pourrait tirer Fénelon, et avec moins de circonspection que de bonne foi, Bossuet avait, d'un côté, avancé cette définition, que Dieu béatifiant est l'objet de la

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 240, 250 et suivantes. Les explications que donne Bossuet de certaines expressions de Scot, ne sont pas tout-à-fait exemptes de la subtilité qu'il reprochait à ses adversaires.

Au reste, sans renoncer à s'entendre avec *le docteur subtil*, ainsi qu'avec les docteurs du moyen-âge, qui ont quelque tendance au mysticisme, Bossuet tire un meilleur parti des Thomistes.

Charité, et de l'autre, approuvé les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles. Fénelon n'avait pas manqué de remarquer cette contradiction, et en même temps, il avait signalé l'*indécence* avec laquelle Bossuet avait critiqué ces expressions « qui » ne sont sérieuses, disait-il, que dans les plus grands » Saints, dans un St.-Paul, dans un Moïse, c'est-à- » dire, pour parler franchement, qui ne sont que des » recherches intéressées de notre propre sûreté (1). »

Bossuet revenait donc sur l'explication des fameux passages de Moïse et de St.-Paul et sur les *suppositions impossibles*, et confirmant son premier jugement, il soutenait que, par ces actes *si excellents*, les Saints ne renonçaient en apparence à leur béatitude que pour la mieux assurer, *genus desiderii eò ardentioris quò latentioris*. C'était le jugement de St.-Jean Chrysostôme, quand il disait en parlant du souhait de St.-Paul : *securus hoc dixit*. « Mais supposé que l'homme » fût en état de pure nature, objectait Fénelon, » qu'il n'y eût point de promesses, point de vie » future, l'homme ne devrait-il pas aimer Dieu? » Ces suppositions d'états métaphysiques n'ont rien à faire dans la question de la Charité, répondait Bossuet. Quant à ces suppositions bizarres par lesquelles on voudrait cacher à Dieu l'acte d'amour, Bossuet n'a pas assez de termes pour exprimer le mépris qu'elles lui inspirent. « C'est vouloir faire un dieu de pierre, » *quid! ut Deus sit lapis hoc voves!* Cet amour, qui » ne repose que sur des abstractions et sur des pré- » cisions métaphysiques est loin de purifier la Cha- » rité. A quoi servirait donc le Christianisme, si » une seule de ces spéculations subtiles, dont étaient » capables les Païens et les hérétiques, suffisait à » réaliser l'amour le plus parfait? Mais quoi! le

(1) Voyez Fénelon, *Véritables oppositions*, t. v, p. 31.

» Dieu des Chrétiens, le Dieu des parfaits, ne » serait-il pas, par son abstraction même, par son » insensibilité, au-dessous du Dieu de Socrate, du » Dieu des Epicuriens [1] ? » Ainsi Fénelon avait reproché à Bossuet d'introduire la morale d'Epicure dans la religion, en réduisant la Charité à n'être que le désir de la béatitude; Bossuet reproche à Fénelon d'y introduire la métaphysique de ce même Epicure, en établissant l'acte d'amour pur sur des suppositions qui feraient du Dieu des Chrétiens un Dieu métaphysique et insensible.

Au reste, ce reproche de faire de l'Eglise une *école de métaphysiciens* avait déjà été adressé par M. de Paris à Fénelon, qui y avait répondu avec plus d'éloquence que de raison, en vantant la *sublime métaphysique* des Pères de l'Eglise, et avec plus d'esprit que de solidité, en prenant dans la vie ordinaire les exemples de pareilles abstractions [2]. Si spécieux qu'ils fussent, ces exemples n'avaient qu'une analogie trompeuse avec les actes de la vie de la grâce. Ce qui est vrai pour les sentiments d'affection purement naturelle n'est plus vrai pour la Charité vertu théologale.

Il ne faudrait pas croire pourtant que Bossuet méprisât toute métaphysique; il méprisait celle qui ne repose que sur de vaines conceptions, mais non celle qui s'appuie sur les principes solides de la raison. Ainsi c'est par ce beau raisonnement tout

---

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 318, 320 et suivantes. C'était assez l'habitude au 17.e siècle, dans les discussions théologiques, de faire des rapprochements avec les grandes écoles de l'antiquité. Ainsi, dans la question de la grâce, Fénelon (*Lettre au Père Lami, troisième question*) démontre aux partisans de *la délectation comme motif et cause finale de vouloir* qu'ils n'évitent l'Epicuréisme que pour tomber dans le Stoïcisme. Nous verrons, dans la suite de cette controverse, d'autres exemples de rapprochements plus curieux.

(2) Voyez Fénelon, *Deuxième lettre à M. de Paris*, t. V, p. 271.

métaphysique qu'il démontre, d'après les principes de St.-Thomas, que l'idée de la béatitude est contenue jusque dans la définition scolastique du motif spécifique de la Charité : « St.-Thomas, d'après St.-» Augustin, renferme dans la notion du bien l'idée » du désirable ajoutée à l'Etre ; d'où il suit que quand » Dieu est aimé comme bon, il est aimé en même » temps comme désirable et communicatif de lui-» même. Ainsi, si la seule raison d'aimer Dieu » principalement est la bonté divine, la raison de » l'aimer est donc la qualité d'être désirable et de » se communiquer ; on a beau distinguer la bonté » absolue de Dieu de la bonté relative : St.-Thomas » ne reconnaît aucune bonté de Dieu que relative, » fondée cependant sur l'absolue raison de l'Etre (1). »

On nous pardonnera de nous être arrêté si longtemps sur cette question de la Charité, puisque, dans la pensée de Bossuet comme dans celle de Fénelon, elle résumait toutes les autres. En effet, de quelque côté qu'on envisage la difficulté qui s'était élevée entre les deux Prélats, ce grand problème de la pureté de l'amour apparaît toujours. L'Evangile, il faut bien en convenir, et avant l'Evangile, la Bible, n'avaient pas hésité à déclarer que Dieu est digne de notre amour par ses seules perfections, et que cette bonté infinie de Dieu est l'objet même de notre affection. Tout le monde s'était donc entendu dans la détermination du motif premier et spécifique de la Charité. Mais, la partie métaphysique du problème résolue, restait à résoudre la partie psychologique : Qu'est-ce enfin que d'aimer ? C'est là que, chacun commençant à juger d'après les dispositions de son cœur, la division se mit aussi dans l'école. Les mystiques, comme le

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 334.

sentiment prédomine chez eux, demandèrent à leur imagination plutôt qu'à leur raison de définir ce qu'ils sentaient. L'imagination exaltée ne trouva rien de mieux que d'anéantir le moi lui-même dans l'acte d'amour. Le terme même d'*union*, parce qu'il laisse encore entendre que le moi subsiste dans cet acte ineffable, fut trouvé impropre à désigner le parfait désintéressement qu'on voulait atteindre. Il n'y avait pas grand danger à toutes ces exagérations qui n'étaient, comme disait Bossuet, que les derniers termes pour exprimer toute la violence d'un amour inexprimable. Cependant les esprits plus froids et plus justes séparaient dans l'idée de la Charité le réel de l'imaginaire. Il leur semblait que l'anéantissement du moi devait entraîner celui de l'amour, que l'amour suppose en effet deux termes, et que l'union de ces deux termes, qui est proprement l'amour, implique réciprocité, *redamatio Dei* (Scot); que la Charité est un amour mutuel, *amor mutuus* (St.-Bernard et St.-François de Sales); et que, si l'homme se donne à Dieu, Dieu se donne aussi à l'homme. C'est-à-dire qu'il en faut revenir à la définition simple, grossière même, mais profondément vraie de St.-Augustin, *amare est frui; charitas motus est animi ad fruendum Deo propter seipsum et se, et proximo propter Deum* (1). Qu'importe après cela qu'on appelle la Charité mercenaire? Ne suffit-il pas que cette Charité soit le plus pur amour réalisable sur cette terre, et que l'intérêt propre qui subsiste inévitablement dans la Charité n'en diminue pas la perfection? Cependant, Bossuet repousse ce terme de mercenaire, parce qu'il renferme une équivoque injurieuse pour la Charité; il

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 364.
On peut voir ces mêmes passages cités dans *l'addition à l'Instruction pastorale* de M. de Paris. Fénelon, t. V.

peut laisser croire que l'âme s'arrête en soi, se repose en soi dans la Charité, que le moi est sa fin dernière, tandis que c'est l'union du moi avec Dieu. C'est pour cela que le concile de Trente a mis cette clause dans sa définition de la Charité, *nullo respectu ad nos*. « Il y a véritablement deux motifs dans la » Charité : le premier qui vient de Dieu, motif » spécifique, comme parle l'école, sans lequel elle » ne peut être, ni être entendue, c'est la bonté in- » finie de Dieu; le deuxième qui vient de l'homme, » motif *moins principal*, *quoique essentiel*, puisqu'il » est inséparable, l'intérêt éternel de l'homme, la » béatitude. Outre que, dans la pratique, le premier » motif seul est impuissant à former la Charité, » dans la pensée qui conçoit la Charité, le premier » motif seul n'est pas plus parfait que les deux » réunis, parce que ce qu'il y a d'imparfait dans le » deuxième, soit l'amour naturel de la béatitude, » soit l'Espérance, se perfectionne en passant dans » l'ordre de la Charité dont il prend l'espèce [1]. »

Voilà, en résumé, la doctrine de Bossuet sur la Charité : au fond c'était celle de toute l'école. Mais, comme l'école s'était moins inquiétée d'accommoder son langage aux besoins de la pratique qu'à ceux du raisonnement, il était arrivé qu'insensiblement, à force de raisonner, on avait perdu de vue la réalité, et qu'après avoir distingué scrupuleusement les différents motifs des vertus théologales, tous les genres et toutes les espèces de l'amour, on avait oublié de se demander d'abord ce que c'est réellement que d'aimer. Gerson fut le premier qui, tout mystique qu'il était, songea à introduire cette réforme dans la théologie scolastique, je veux dire l'emploi de la méthode psychologique. Il n'est donc pas étonnant

(1) Voyez Bossuet, *Schola in tuto*, t. XXIX, p. 366.

que le langage de l'école ait fourni à Fénelon tant d'arguments spécieux, et même des définitions expresses. Mais, ce qui a droit d'étonner, c'est qu'il se trouve encore aujourd'hui des théologiens assez épris de la scolastique, ou plutôt assez épris de Fénelon, pour opposer sérieusement à Bossuet, dans une question dont la conscience, après tout, fournit les premiers termes, les conceptions purement métaphysiques de son adversaire.

Il est vrai que le St.-Siége ne se prononça pas sur cette question, et il fit bien. Pourquoi se serait-il engagé à porter une décision, toujours grave quand elle part de si haut, qui aurait changé en hérésie formelle une opinion controversable dans le langage de l'école? Pourquoi, sans aucun profit pour la piété, après les éclaircissements donnés dans ce grand débat de part et d'autre, aurait-il été émouvoir le petit nombre de ces âmes simples et fidèles qui, tout en donnant forcément raison à Bossuet dans la pratique, aimaient à soutenir en théorie les principes de Fénelon?

Quant à l'amour naturel, corollaire indispensable de l'amour pur dans le système des *Maximes*, s'il échappa à une condamnation, ce ne fut pas seulement à cause de l'obscurité qui enveloppait encore la doctrine de la grâce, mais à cause de cette question incidente de la Charité, qui fit une heureuse diversion. Ajoutons à ces deux causes la modération de M. de Chartres, qui, dans son excellente *Instruction pastorale*, s'était élevé contre l'exclusion de cet amour naturel, qu'on prétendait être un obstacle à la perfection de la Charité; mais de telle sorte que la condamnation du cinquième état se trouvait être la plus complète justification du quatrième, et qu'il ne crut pas devoir répondre à une lettre que lui adressait Fénelon, pour expliquer ce qu'il retran-

chait dans l'amour naturel au cinquième état, ce qu'il y laissait subsister au quatrième, et pour justifier ainsi sa distinction des deux états [1].

Ce n'est pourtant pas une raison pour que ceux qui prétendent porter un jugement sur cette controverse négligent d'approfondir la question de l'amour naturel, telle qu'elle a été posée entre Bossuet et Fénelon ; c'est ce qu'on serait en droit peut-être de reprocher au savant auteur de l'*Histoire littéraire*. Tandis qu'il reproduit, avec une complaisance marquée, les arguments de Fénelon sur la notion scolastique de la Charité, qui n'était pas en cause, il ne dit rien ou presque rien de cette invention de l'amour naturel [2] ; il ne tient aucun compte des objections de Bossuet, et s'attache plutôt à montrer les contradictions de ce Prélat avec MM. de Paris et de Chartres. Il est peu probable cependant que ces deux Prélats, d'une loyauté si connue, fussent restés jusqu'à la fin si étroitement unis avec Bossuet, s'ils eussent pensé différemment sur une question que celui-ci prétendait être capitale. M. de Paris céda, il est vrai, sur quelques points insignifiants de de la doctrine [3] ; M. de Chartres, lassé de cette dispute interminable, laissa à Bossuet le soin de répondre pour lui aux deux lettres que lui avait

---

(1) Voyez Fénelon, *Deuxième lettre à M. de Chartres*, t. VII, p. 346.

(2) Voyez *Histoire littéraire*, p. 222 et suivantes, et 245 et suivantes.

(3) Voyez Fénelon, t. V, p. 436. *Réponse de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai.* « Je reconnais très-volontiers, dit le Prélat, qu'il y a un amour naturel qui tient le milieu entre la cupidité vicieuse et la Charité. » On n'a qu'à lire ce morceau pour se convaincre que Fénelon a exagéré la portée de cette concession, quand il invitait M. de Chartres à imiter son collègue *qui avait édifié l'Eglise en se séparant* de Bossuet. (Voyez t. VII, p. 368.) C'est cependant ce passage de la *Réponse de M. de Paris*, sur lequel s'appuie M. Gosselin.

adressées Fénelon. Mais nous oserions défier l'auteur de l'*Histoire littéraire* de citer un seul passage de ces deux Prélats qui soit, je ne dis point favorable au système de Fénelon, ce qui devrait suffire, mais contraire au sentiment de Bossuet, tel surtout qu'il fut expliqué dans ses derniers écrits.

Quant à l'opinion de Fénelon sur la nature de la Charité, nous ne nions pas que ce ne soit celle qui ait prévalu dans l'école. Mais une critique impartiale ne devait pas séparer l'opinion de Fénelon sur la Charité du système dont elle faisait partie. Cette opinion, excellente en soi, pouvait devenir vicieuse par l'abus qu'on en faisait; celle de Bosssuet, au contraire, moins conforme au langage de l'école, pouvait être parfaitement exacte dans l'ensemble de la doctrine.

Les passages de Leibnitz et du Père Lami (1), que M. Gosselin invoque en faveur de Fénelon, ne sont pas plus concluants que ceux de MM. de Paris et de Chartres. Mais, si quelqu'un en peut tirer avantage, c'est plutôt Bossuet. « Je suis plus persuadé » que personne, disait le Père Lami, qu'on ne » peut aimer quoi que ce soit, sans quelque sorte de » douceur et d'agrément; en un mot, qu'il ne peut » y avoir d'amour sans quelque plaisir. Mais ce » plaisir n'est nullement contraire au désintéresse- » ment de l'amour, pourvu qu'on n'en fasse qu'un » secours ou un instrument d'action, et non pas son » motif. » Qu'est-ce à dire? De deux choses l'une: ou le Père Lami tombe lui-même dans l'inconvénient qu'il avait si justement reproché au système de l'amour naturel; car qui ne voit que, pour aimer parfaitement, il suffira de s'assurer en soi-même que le désir de la béatitude n'est pas le motif *final*, mais seule-

(1) Voyez *Histoire littéraire*, p. 235.

ment un secours, un moyen pour arriver à la vraie fin, qui est la gloire de Dieu ; ou le Père Lami est d'accord avec Bossuet, qui veut, aussi fortement que qui que ce soit, que l'on ne s'arrête pas en soi-même, mais que l'on rapporte le désir de la béatitude à la gloire de Dieu. « Il me paraît, ajoutait le Père Lami, » qu'on doit mettre une grande différence entre le » secours ou les instruments d'un acte d'amour et » son motif, et c'est à quoi l'on ne prend pas assez » garde. 1.° Les *motifs* attirent la volonté comme » quelque chose qui est hors d'elle, qu'elle désire » et qu'elle prétend ; les *secours* entrent pour ainsi » dire dans la volonté, ou se joignent de près à elle » pour l'exécution. 2.° Les *motifs* tiennent beau- » coup de la fin, et se réduisent à la cause finale ; » les *secours* tiennent du principe de l'action, et se » réduisent à la cause efficiente. Enfin, les *motifs* sont » toujours quelque chose d'aperçu et même de désiré, » au lieu que souvent on n'aperçoit pas les *secours* ; » on aime souvent sans songer au plaisir d'aimer [1]. » Il est facile de reconnaître, à travers ces distinctions et ces précisions scolastiques, les principes mêmes de Bossuet. Ce motif qui est quelque chose hors de la volonté et qui l'attire, qu'est-ce autre chose que l'objet spécifique de la Charité, la bonté infinie de Dieu ? Ces secours qui entrent pour ainsi dire dans la volonté, qui tiennent du principe de l'action, qu'est-ce autre chose que ce motif inhérent, inséparable, indélibéré de la béatitude, qui forme le fond même de la volonté, quoique souvent il ne soit pas aperçu, ni explicite, mais qui est toujours, au moins implicitement, virtuellement dans tout acte d'amour, et qui n'est jamais plus fort que quand

(1) Voyez la *Lettre du Père Lami*, déjà citée, du 15 octobre 1697. Fénelon, *Correspondance du Quiétisme.*

il n'est pas aperçu, que quand il est retranché même par une abstraction passagère de l'esprit, comme dans les actes des Moïse et des St.-Paul? Voilà bien, ce semble, la doctrine de Bossuet. Pour que ce fût aussi son langage, que fallait-il? Appeler *motif principal* ce que le Père Lami appelle simplement *motif;* appeler *motif essentiel*, quoique secondaire, ce qu'il appelle *secours* ou *instrument d'action*. Que si l'on s'arrête à ces différences de langage, nous demanderons aussi où il est trace, dans le passage du Père Lami, de cet *amour naturel délibéré* qui fait, dans le système de Fénelon, les justes mercenaires.

On s'est donc gravement mépris, quand on a cru démontrer que le Père Lami était d'accord avec Fénelon sur l'amour pur. Cette méprise vient de ce qu'on a confondu la notion scolastique de la Charité avec l'idée qu'on doit se faire de cette même Charité dans la pratique, et de ce qu'on a séparé, suivant le plan de défense de Fénelon, la question de la Charité de celle des deux états d'amour distingués dans les *Maximes*.

Il semble aussi que ceux qui se préoccupent de montrer les variations de Bossuet sur la nature de la Charité n'auraient pas dû négliger de montrer celles de Fénelon sur le désintéressement du pur amour, et qu'avant de rechercher les modifications que Bossuet apporta dans la suite à sa doctrine, on aurait dû commencer par signaler la différence de ton qui se fait sentir déjà dans les derniers écrits de Fénelon sur le Quiétisme, mais qui éclate partout dans ceux qu'il publia après cette controverse. De même que Bossuet avait combattu, dans l'*amour naturel* de Fénelon, les tendances semi-pélagiennes, Fénelon les combattit dans la *grâce du créateur* du Père Malebranche. Il ne veut pas, plus que Bossuet, que l'homme soit capable, en aucun état, d'arriver par

lui-même à la justification. Malebranche se défendait, comme Fénelon, de vouloir favoriser le semi-Pélagianisme. L'erreur était également, chez l'un comme chez l'autre, très-loin de leur pensée. Mais ils ne voyaient pas les conséquences renfermées dans leurs principes.

Si Bossuet avait eu quelques modifications à apporter à son opinion sur la Charité, il n'en fut pas de même pour l'état passif. L'auteur des *Mémoires chronologiques* prétend que M. de Meaux « parut » parler autrement, dans son *Mystici in tuto*, qu'il » n'avait fait dans son *Instruction sur les états* » *d'oraison*, où il regarde les mystiques comme des » visionnaires qui se sont livrés à la chaleur de leur » imagination. Là il les traite, dit-il, presque avec » autant de respect que faisait M. de Cambrai, et » peu s'en faut qu'on ne le prenne lui-même pour » un véritable contemplatif[1]. » Ce jugement est une preuve ou de la légèreté, ou de la prévention de l'auteur. Bossuet a toujours distingué, parmi les mystiques, les véritables contemplatifs des visionnaires. Il a toujours vénéré les premiers, tout en avertissant de lire avec précaution leurs ouvrages, et il n'a pas parlé autrement dans le *Mystici in tuto*. Mais le contact plus familier des mystiques lui ayant révélé que la nouvelle doctrine n'avait pas un grand parti à en tirer, il les redouta moins, sans les goûter davantage. Il comprit, ce qui était vrai, que, dans la plupart de ces saints personnages, le feu de la Charité avait en quelque sorte consumé l'erreur; que la bonne foi et la simplicité de ces âmes, leur sin-

(1) Voyez *Mémoires chronologiques du Père d'Avrigny*, t. IV, p. 129. L'auteur des *Mémoires*, qui met en opposition M. de Chartres et Bossuet, sur les qualifications au sujet des suppositions impossibles, oublie donc les termes de la *Déclaration* où l'on appelle ces pratiques *absurdes* et tout au plus des *velléités*.

cère attachement à l'autorité de l'Eglise, les avaient retenus sur la pente des illusions superbes et des nouveautés funestes.

Est-ce à dire que Bossuet ait mieux compris les mystiques que Fénelon, et que celui-ci se vantât à tort, quand il disait, dans l'avertissement qui est en tête des *Maximes* : « Les mystiques verront bien » que je les entends ; je leur laisse même à juger » si je n'explique pas mieux leurs maximes que la » plupart d'entre eux n'ont pu jusqu'ici les expliquer[1] ? » Non, Fénelon n'entendait que trop bien les mystiques ; surtout il n'était que trop bien entendu d'eux. Toutes les fois qu'on voudra réduire en principe la pratique des mystiques, on trouvera au fond la passiveté. Fénelon a raison de dire que la passiveté est la perfection ; c'est la perfection des mystiques, mais ce n'est pas la perfection absolue. Le tort de Fénelon était d'appliquer la règle de la passiveté à toutes les âmes. Pour en venir à bout, il fallait torturer et le mot et la chose. Nous avons été témoins de tous ces efforts à l'époque des Articles d'Issy. Fénelon allait beaucoup moins loin que Ste.-Thérèse, que Balthazar Alvarez et que le B. Jean de la Croix, pour ne pas parler des autres. Cela est incontestable. Il réduisait à des termes plus simples que St.-François de Sales lui-même l'exercice du pur amour. Cependant les exagérations, les excentricités de tous ces Saints étaient recommandées par tous les théologiens et par Bossuet lui-même à la vénération des Fidèles. La lecture même en était conseillée à quelques-uns, tandis que le livre des *Maximes* était proscrit comme dangereux. Quelle était la raison d'un si inégal traitement ? On en trou-

(1) Voyez Bossuet, *Réponse aux préjugés décisifs*, t. XXX, page 286. Bossuet relève malicieusement ce mot-là.

verait sans doute beaucoup d'autres; mais la principale, c'est que Fénelon avait eu le tort de donner comme une règle générale à suivre les expériences des Saints contemplatifs.

Bossuet, dont l'esprit n'entrait pas aussi facilement dans les idées des mystiques, ne vit bien qu'une chose, ce qu'il y avait dans ces expériences d'extraordinaire et d'impraticable au commun des hommes. Autant Fénelon se montre préoccupé de prouver qu'il n'y a rien chez les mystiques qui ne puisse servir de modèle à tous les Chrétiens, autant Bossuet s'efforce de prouver le contraire. Tous deux exagéraient ainsi de la meilleure foi du monde, l'un par trop de sympathie, l'autre par trop d'aversion pour les mystiques. Mais les exagérations de Bossuet étaient sans danger, quoi qu'en ait pu dire Fénelon; car ce qu'il y avait de plus singulier dans cette dispute, nous l'avons remarqué ailleurs, c'est que les rôles se trouvaient, sur la question de la passiveté, intervertis en apparence. Fénelon qualifiait de téméraire et de dangereuse toute doctrine qui, dans les voies intérieures, dépassait les limites d'un pur amour habituel. Il accusait Bossuet de fanatisme et de quiétisme, pour avoir défini le seul état passif qu'il reconnût comme un état où les puissances de l'âme sont comme liées (1).

Bossuet prouvait par Ste.-Thérèse, par St.-François de Sales et surtout par Gerson : 1.° que la perfection ne doit pas être placée dans l'oraison passive, qu'on peut y arriver sans elle; 2.° que la grâce justifiante même n'a point de rapport avec cette oraison, qui est du genre des grâces gratuites, extraordinaires, infuses, *sicut raptus et extasis et alia ejus modi*, comme dit Gerson, et qui consiste dans une passi-

(1) Voyez Fénelon, *Réponse à Mystici in tuto*, t. VIII, p. 48 et 77.

veté réelle, momentanée, sous l'action de Dieu, *patitur divina*, dans la suspension des puissances et dans l'impossibilité de faire des actes discursifs (1).

Fénelon, de son côté, prouvait, sans beaucoup de peine, que Bossuet abusait des termes peu mesurés des mystiques; que ces termes, pris dans leur sens naturel, ne signifiaient pas une impuissance réelle, mais une simple répugnance à produire les actes discursifs et sensibles. Les expériences de Jean de la Croix, de Ste.-Chantal, de Ste.-Thérèse, ne font pas mention de ces faits extraordinaires, effrayants, que rapporte Bossuet. Rien de plus paisible et de plus naturel que leur état. Fénelon forçait ainsi Bossuet à expliquer son système de passiveté, et il en montrait les inconvénients; mais Bossuet s'en inquiétait peu. Pense-t-on donner le change en l'accusant de fanatisme? Le fanatisme n'est-il pas du côté de ceux qui bannissent de l'état des parfaits tous les actes réfléchis, hors le cas du précepte, qui proscrivent les actes du propre effort en leur substituant une inspiration particulière pour tous les actes, et qui accusent leurs adversaires d'être semi-Pélagiens? N'est-il pas du côté de ceux qui retranchent Jésus-Christ de la contemplation, qui veulent abandonner à l'inspiration l'exercice de la Charité, et qui prétendent qu'il y a un secret pour l'amour pur, un secret *pour cet amour qu'il faudrait crier sur les toits* (2)?

Aussi invulnérable à l'imputation de semi-Pélagianisme qu'à celle presque contradictoire de fanatisme, Bossuet achève de signaler les inexactitudes et les inconséquences du langage de Fénelon.

Si le propre effort est, comme le définit Fénelon, ce qui vient de la nature et qui est opposé à l'ordre

(1) Voyez *Mystici in tuto*, ch. XIII, XIV et XV.

(2) Voyez Bossuet, *Appendix ad art. I*, t. XXIX.

surnaturel, la méditation discursive, consistant surtout dans ce propre effort, vient donc de la nature et peut se faire en dépit de la grâce, ce qui est une hérésie manifeste.

Quand Fénelon met dans un état imparfait seulement ce qui vient de nous comme de nous, *ex nobis tanquàm ex nobis*, il place un péché au rang des imperfections; ce qui est une deuxième hérésie, plus monstrueuse que la première.

Mais voici le nœud de la difficulté, qu'il appartenait à Bossuet de résoudre : c'est qu'il y a, en effet, une certaine *propriété* que Bossuet ne veut pas qu'on retranche, au risque de passer pour semi-Pélagien; c'est la *propriété* du libre arbitre, l'*automatie*, pour se servir de l'expression de St.-Clément d'Alexandrie. *Dieu veut que nous soyons sauvés par nous-mêmes*, disait le même Père. Ce sont les *propria dona*, *propria in corpore gesta*, tant recommandés par St.-Paul. Il y a une autre *propriété* qui est vicieuse, celle dont St.-Bernard disait qu'elle est vraiment mercenaire, qu'elle resserre l'âme et la remplit d'ordures, *undè extat angulus sine dubio*, *sordes*, *rubigo*. Voilà la propriété qu'il faut retrancher, non point comme imperfection, mais comme désordre; voilà la mercenarité dont il faut se purifier, quelle qu'en soit l'origine, fût-ce même l'Espérance.

Les passages de Ste.-Thérèse, de St.-Jean de la Croix, de St.-François de Sales, de Gerson, que Fénelon invoquait en sa faveur, disent tout à la fois plus et moins que Fénelon ne prétend. Quand Ste.-Thérèse veut que les âmes de la *sixième demeure* n'aiment pas Dieu par l'espoir de la récompense, elle veut dire *par ce motif seul et principal;* car, sans ce motif, comme exhortant et invitant à l'amour pur, ce serait une hérésie, dont la Sainte a bien plus d'horreur que Fénelon. Mais, d'un autre côté, c'est

bien l'Espérance surnaturelle des biens promis, et non un amour naturel de la récompense, qu'elle veut qu'on rejette comme motif principal et qu'on subordonne à la Charité. Ste.-Thérèse n'attend pas sans doute d'être parvenue à la *septième demeure* pour aimer Dieu de l'amour pur; cependant elle s'occupe encore, dans cet état, de subordonner à la Charité les désirs de la béatitude. Cette perfection, qui consiste dans la subordination de toutes les vertus à la Charité, en laquelle seule elles sont toutes unies, selon le XIII.e article d'Issy, est la perfection que St.-Paul propose à tous les justes, quand il dit : *Omnia vestra in charitate fiant, ut, sive manducatis, sive bibitis omnia in gloriam Dei facite.*

Fénelon n'entend pas non plus ce que St.-Jean de la Croix veut dire par la *propriété* qu'il faut retrancher. Le Saint parle des consolations spirituelles sensibles. Fénelon l'explique de deux manières également excessives : car, s'il prétend qu'il faut renoncer, en certains états très-avancés, à la récompense éternelle elle-même, il autorise le fanatisme; et s'il prétend qu'il ne faut renoncer en ces états qu'à l'attachement naturel et délibéré pour la récompense, il détruit la perfection de la Charité. Il n'entend pas mieux la *résignation* de St.-François de Sales. Le saint Evêque ne veut pas dire qu'il faut se résigner sur la perte du salut éternel, mais il veut dire quelque chose de plus que de perdre l'attache qu'on peut avoir à ce salut éternel. Il considère, comme le Bienheureux Jean de la Croix, la perte des consolations temporelles ou des consolations spirituelles sensibles.

Mais, de tous les mystiques le plus constamment favorable à Bossuet, c'est l'auteur de l'*Imitation*. On ne peut s'empêcher de reconnaître que Bossuet ne parvient pas toujours, avec toute son adresse, à

expliquer, ou plutôt à rectifier le langage inexact de autres mystiques. On sent, comme il le dit lui-même, qu'il y a chez ces auteurs plus de bonne intention que de science. St.-François de Sales surtout, ce génie composé à-peu-près par moitié de mysticisme et de sens pratique, fournissait également des passages pour et contre les *Maximes*(1). Il n'en est pas de même de Gerson. C'est en vain que Fénelon voudrait diminuer l'autorité de ce grand docteur en le représentant comme attaché, par ses opinions péripatéticiennes sur la connaissance, au parti de ceux qui rangeaient la contemplation parmi les grâces infuses et surnaturelles, puisqu'elle était indépendante de toute image et de toute opération intellectuelle(2). C'est en vain qu'il demande à Bossuet s'il voudrait dire, suivant les préjugés du siècle où vivait Gerson, qu'on ne peut jamais contempler sans miracle, et que l'amour contemplatif est un amour infus et indépendant de toute image intellectuelle et de toute connaissance de l'objet. Je ne sais ce qu'aurait répondu Bossuet, moins instruit sans doute que Fénélon sur le caractère péripatéticien du mysticisme de Gerson. Je doute qu'il eût consenti à laisser ainsi déplacer la question. Ce qui est certain, c'est qu'il a prouvé, par d'admirables passages de l'*Imitation*, que, dans l'opinion de Gerson, l'amour de la béatitude est de tous les états, même des plus parfaits; que la propriété qu'il faut retrancher est celle de ceux qui s'aiment eux-mêmes, *sui ipsorum amatores;* enfin, que rien n'est plus distinct que les mouvements de la nature et de la grâce; que la nature est tou-

(1) Voyez Fénelon, *Cinquième Lettre à Bossuet, en réponse à divers écrits*, t. VI.

(2) Voyez Réponse au *Mystici in tuto*, t. VIII, p. 39.

jours vicieuse, et que la grâce fait tout purement pour Dieu, *omnia purè propter Deum agit* (3).

Ainsi, la question de la contemplation, comme celle de l'amour pur et de l'amour naturel, retrouvait dans Bossuet le même gardien vigilant des droits respectifs de la nature et de la grâce concourant à l'œuvre du salut; dans Fénelon, le même perturbateur, sans doute involontaire, de la paix qu'il faudrait établir entre ces deux éléments si contraires, mais destinés à être unis par un lien ineffable et mystérieux.

---

(3) Voyez *Imit. Chr.*, *I*, t. 49, III, 27.

CHAPITRE VIII.

Polémique de Fénelon avec les deux Evêques de Paris et de Chartres, et avec plusieurs écrivains obscurs, partisans de Bossuet. Fénelon s'efforce de montrer les contradictions de ses adversaires. Ressources admirables de son esprit; fertilité de sa plume. Bossuet, qui s'aperçoit que Fénelon n'a qu'à gagner à cette prolongation de la polémique, ramène la question au point de départ, et presse la condamnation des *Maximes*. Derniers écrits.

Nous avons été amené insensiblement, comme on le voit, à négliger l'examen du système de Fénelon pour justifier celui de Bossuet. Il n'avait pas été difficile à Fénelon d'embrouiller tellement la question qu'il ne fût plus possible d'apercevoir l'erreur des *Maximes* (1).

Du reste, si l'on fait, pour un moment, abstraction de la doctrine pour ne considérer que le talent déployé dans cette controverse, on est émerveillé des ressources incalculables que Fénelon trouva dans son esprit. Il ne laissa sans réponse aucune attaque, non-seulement de Bossuet, mais des deux autres Prélats, et même des docteurs obscurs qui prêtaient leur plume aux adversaires du pur amour. Il suffisait à tout par l'énergie de son caractère et par l'activité prodigieuse de son esprit.

A peine avait-il achevé ses deux réponses à la

(1) Voyez, sur cet *embrouillement de questions inutiles*, un morceau plein de raison et de verve dans la *Réponse* de Bossuet à quatre lettres de M. de Cambrai, t. XXIX, p. 39.

Déclaration et au *Sommaire de la doctrine*, et, par le petit livret sur les véritables oppositions, provoqué habilement Bossuet à s'expliquer sur les deux questions de la Charité et de l'Oraison passive, qu'il songeait déjà à répondre à l'*Instruction pastorale* de M. de Paris (1).

Quatre lettres adressées à ce Prélat donnèrent lieu à une *Réponse* (2) qui ne demeura pas elle-même sans réplique. Mais Fénelon, pour ménager l'Archevêque de Paris, qui montrait moins d'animosité que ses confrères, en fit imprimer seulement la traduction latine, nécessaire à Rome pour les examinateurs. Bossuet engagea vivement M. de Paris à répliquer à son tour; mais il était las de cette dispute, et fit supprimer lui-même des *réponses marginales* qu'il avait mises à la *Lettre* latine de Fénelon.

Quel que soit l'intérêt de cette polémique, surtout de la première partie qui a rapport à la doctrine, nous ne nous y arrêterons pas, parce que nous n'y trouverions pas d'autres arguments que ceux que nous connaissons déjà, exprimés avec moins de force et moins d'éloquence, quoiqu'à-peu-près dans les mêmes termes. L'*Instruction pastorale* de M. de Paris, à laquelle avait travaillé Bossuet, paraissait à ce dernier la plus complète réfutation du Quiétisme mitigé et déguisé des *Maximes*. Il est vrai que, sans y être nommé, le malheureux Fénelon y était clairement désigné à toutes les pages, et que des expressions et des phrases de son livre y étaient transportées tout entières; et c'est ce qui faisait dire à Fénelon que c'était le coup le plus perfide qui lui eût été porté, puisqu'un confrère n'avait pas craint de foudroyer

(1) Voyez Fénelon, t. v. — Toute la polémique avec M. de Paris est renfermée dans le tome v.

(2) La *Réponse de M. de Paris* fut rédigée, dit-on, par Racine; elle est remarquable par la simplicité élégante et pure du style.

solennellement, sans attendre la décision du chef commun de l'Eglise, un confrère qu'il avait affecté jusque-là d'estimer et de protéger.

C'est pendant qu'il était occupé de sa polémique avec M. de Paris que Fénelon avait reçu le choc énorme des *cinq écrits* de Bossuet sur les *Maximes*, précédés de l'immense Préface sur sa propre *Instruction pastorale*. A peine eut-il déposé la plume, qu'il la reprit pour répondre à Bossuet. Cinq premières *Lettres* parurent en France successivement, pendant le mois d'avril 1698 (1). Elles étaient envoyées immédiatement à Rome, où, traduites en latin et répandues partout par des amis dévoués, elles tenaient en suspens le jugement des examinateurs, des Cardinaux et du Pape, et étonnaient tout le monde par la promptitude avec laquelle les coups étaient parés ou rendus par un seul contre plusieurs adversaires si redoutables.

Ces lettres firent une telle sensation en France et à Rome, que Bossuet crut devoir interrompre les traités latins qu'il composait alors pour y répondre. Il achevait de faire imprimer le *Schola in tuto*, lorsqu'il reçut la *quatrième lettre* de Fénelon. Il y répondit sur-le-champ en corrigeant l'épreuve des dernières feuilles, et il est encore permis aujourd'hui d'assister aux émotions de la pensée de ce grand homme. Elles se trahissent sous ce latin peu élégant, à peine correct, mais précis et énergique. Elles se laissent surprendre encore toutes palpitantes, pour ainsi dire, entre deux syllogismes. La réponse de Bossuet fut prête en quelques jours (2); elle parut

(1) Voyez Fénelon, t. VI.—La polémique particulière de Fénelon avec Bossuet est renfermée dans le tome VI.

(2) Voyez Bossuet, t. XXIX, *Réponse à quatre lettres*. (La cinquième, sur St.-François de Sales, fut considérée comme une lettre à part.)

dans le courant de mai. Dès le 6 juin, Fénelon avait déjà préparé sa réplique. Mais la *Relation*, qui venait tout-à-coup de paraître (1), avait détourné l'attention des esprits vers un objet plus intéressant que la discussion d'un point de dogme. Fénelon crut plus pressé de répondre à la *Relation* que de publier trois nouvelles *Lettres* en réponse à celle de Bossuet.

Pour qui connaîtrait les vrais termes de la dispute et qui l'aurait suivie comme nous dès l'origine, ces huit *Lettres* de Fénelon avec la *Réponse* de Bossuet seraient, sans contredit, le monument le plus intéressant de la controverse; car c'est là seulement que la lutte devient à-peu-près égale. Ceux qui cherchent le Quiétisme dans la controverse de Fénelon avec Bossuet se doivent trouver bien loin de leur compte, s'ils jettent d'abord les yeux sur cette partie du débat. Excepté peut-être les termes d'*amour pur* et de *contemplation* qui se retrouvent de temps en temps dans les écrits de Fénelon, rien ne rappelle l'admirateur, pour ne pas dire le disciple de M.me Guyon. Fénelon s'était rapproché insensiblement des opinions les plus saines et les plus approuvées; il avait même tout-à-fait perdu cet accent mystique qu'il avait contracté dans le commerce de M.me de Guyon. Bossuet, de on côté, avait fait quelques pas. Il ne contestait plus à la définition scolastique de la Charité l'honneur de donner la plus pure idée du parfait amour, quoiqu'elle eût le tort, à ses yeux, de ne pas renfermer le motif *essentiel*, *quoique moins principal*, de la béatitude; il s'était même familiarisé avec le langage des contemplatifs, et avait réussi plus d'une fois à leur faire dire exactement ce qu'il voulait. Il n'y avait donc plus de malentendu possible, et les coups ne pouvaient porter à faux. Les termes avaient

(1) Voyez Bossuet, t. XXIX.

été définis de part et d'autre, et ces explications avaient singulièrement réduit les premiers dissentiments qui semblaient jeter les deux Prélats à une distance infinie l'un de l'autre. Au lieu du spectacle affligeant d'un grand esprit sorti de sa voie, et rudement ramené aux vrais principes par une parole sévère, impitoyable, nous avons le spectacle admirable de deux beaux génies luttant corps à corps avec des forces à-peu-près pareilles.

Cependant, la première des huit *Lettres* de Fénelon nous reportait encore à la triste époque des *Maximes*. Fénelon s'y défendait d'avoir enseigné au parfait Chrétien le plus affreux désespoir, sous prétexte de retrancher l'intérêt propre de la béatitude. Personne avait-il exprimé plus fortement que lui l'horreur que lui causait le sacrifice réel de la béatitude? Un Chrétien, un Evêque, ne tiendra-t-il aucun compte des protestations solennelles d'un de ses confrères dans l'Episcopat? Il est vrai que ce sacrifice conditionnel devient, dans les dernières épreuves, un sacrifice réel; mais ce n'est que le sacrifice de l'amour naturel et innocent que nous portons à la béatitude.

Bossuet, qui a appelé *terrible* cette résolution que prit St.-François de Sales quand il sentit dans son cœur une impression de réprobation et une réponse de *mort assurée*, ne sait ce que signifie ce sacrifice d'un attachement innocent à la béatitude[1]. Pour lui, le sacrifice de St.-François de Sales, comme celui de Moïse et de St.-Paul, porte sur la gloire même éternelle. Voilà un sacrifice sérieux et digne de si grands Saints, qui, depuis long-temps sans doute, avaient sacrifié l'attache innocente et délibérée que nous avons à la béatitude. Mais ce sacrifice d'un

(1) Voyez Bossuet, t. XXIX, p. 43. On peut voir, si l'on veut, la réplique éloquente, mais peu décisive de Fénelon, dans la *Deuxième* et dans la *Troisième Lettre* en réponse à celle de Bossuet.

objet si sérieux n'est pas réel, parce qu'il est fondé sur une supposition impossible; et ces termes absolus, employés par les âmes *peintes* dans le cas des dernières épreuves, ne sont que l'effet du trouble extrême de leur imagination.

La *Deuxième Lettre* de Fénelon résumait toute l'*Instruction pastorale*, et marquait la liaison intime des deux parties de cet ouvrage. L'amour naturel est cette affection intéressée ou mercenaire que les Pères laissent dans les âmes imparfaites, parce qu'on les troublerait si on leur demandait plus qu'elles ne sont capables de porter. Nous ne reviendrons pas sur les raisonnements que Bossuet opposait à Fénelon, ni sur l'avantage que celui-ci prétendait tirer de ce que Bossuet ne s'expliquait pas sur le milieu qu'il fallait admettre entre la Charité et la cupidité vicieuse (1). Le silence obstiné de Bossuet ne légitimait pas l'amour naturel, qui d'ailleurs se réfutait lui-même par les contradictions qu'il entraînait (2), puisqu'il faut qu'il soit tantôt innocent pour être toléré dans l'état des justes imparfaits, tantôt vicieux pour être exclu de l'état des parfaits.

La *Troisième Lettre* était divisée en deux parties, l'une sur la Charité, l'autre sur la contemplation. Mais les deux traités *in tuto* en neutralisaient d'avance tout l'effet. Fénelon, qui espérait qu'elle serait *foudroyante*, fut obligé de la soutenir par des réponses spéciales aux deux traités latins (3). Le passage de la réponse de Bossuet où était exposée la véritable idée qu'on doit se faire, d'après l'école et d'après la raison, de

(1) Voyez Fénelon, t. VI, p. 54.

(2) Voyez Fénelon, t. VI, *Quatrième Lettre*, p. 137. Il n'avait pu s'empêcher de dire que « ce désir naturel et inquiet qu'il faut retrancher, quoique innocent, est contraire à l'esprit de Dieu. » Bossuet profita de cette contradiction. Voyez Bossuet, t. XXIX, page 83 et suivantes.

(3) Voyez Fénelon, t. VIII.

la béatitude et de l'amour de Dieu, ne souffrait pas de réplique. « Vous croyez nous embarrasser par » cette demande : Veut-on glorifier Dieu pour être » heureux, ou bien veut-on être heureux pour glori- » fier Dieu? On vous répond en deux mots : Ces » deux choses sont inséparables. La gloire de Dieu » est sans doute plus excellente en elle-même que » la béatitude de l'homme, mais cela ne fait pas » qu'on puisse séparer ces choses.... L'école arrange » bien ces motifs en disant quel est le premier et quel » est le deuxième, mais elle ne les sépare pas. Dé- » truisez, si vous pouvez, cette distinction où con- » siste toute la doctrine que nous opposons à la vôtre. » J'ajoute : Vouloir être heureux, c'est confusément » vouloir Dieu ; vouloir Dieu, c'est distinctement » vouloir être heureux. » Et pour que Fénelon ne triomphe pas de ces apparentes concessions sur la nature de la Charité, Bossuet rappelle qu'il a avancé cette vérité dès l'*Instruction sur les états d'oraison* (1).

Dans la *Quatrième Lettre*, Fénelon, sans suivre aucun ordre déterminé, touchait à presque toutes les questions qu'avait soulevées la controverse. Il semblait que ce génie ardent, plus sûr de lui dans la position nouvelle qu'il avait su prendre, saisît avec joie l'occasion de se justifier de la moindre accusation. Il recherche avec une sagacité ingénieuse contre lui-même le sens d'une citation, d'un mot, la portée d'une allusion ; il reprend un à un tous les textes qu'on lui a opposés ; il les explique en un sens favorable, ou les met en pièces, ou les retourne contre son adversaire.

Certes, c'est un des plus rares exemples de ce que le génie de l'homme peut déployer de force et de souplesse, de prudence et d'audace, d'esprit et de

(1) Voyez Bossuet, t. XXIX, p. 51.

raisonnement dans la défense d'une idée. Il est vrai que cette idée, si métaphysique, si subtile qu'elle fût, touchait d'un côté aux fibres les plus intimes du cœur humain, et de l'autre aux fondements du Christianisme, puisque, pour aimer du pur amour que vantait Fénelon, il fallait être *sans cœur*, *sans humanité*, ou plutôt, qu'il fallait aimer *comme si l'on était sans Rédempteur*, *sans Sauveur et sans Christ*. Il est vrai aussi que la personnalité de Fénelon était tout entière dans cette idée, que c'était son rêve, sa plus chère illusion qu'il s'efforçait de fixer par une démonstration théologique, et que sa réputation de docteur et d'Archevêque l'obligeait à la soutenir de toutes ses forces et à la faire triompher par tous les moyens.

Fénelon reprenait donc insensiblement par la polémique quelque avantage. On eût dit que ce n'était plus le même homme qui avait écrit les *Maximes des Saints* et l'*Instruction pastorale*. Il semble, en effet, que l'exposition toute nue de la doctrine ne suffisait pas à animer le génie de Fénelon. Tout ce qu'il a écrit dans la forme purement doctrinale, durant le cours de cette controverse, est faible, mal ordonné, languissant. Tant il est vrai que Fénelon était sorti de son caractère et de la vérité : car les beaux traités qu'il composa dans la suite prouvent assez qu'il était capable de donner de l'intérêt et de la vie aux questions les plus arides et les plus épuisées. Mais, il faut l'avouer, dans la dispute du Quiétisme, la passion presque seule anime les écrits de Fénelon. Aussi sa polémique est-elle loin de ressembler à ses traités doctrinaux, quoiqu'elle roule sur les mêmes matières. Elle a plutôt l'excès de la vivacité et de la chaleur. On y sent que l'auteur est plus intéressé à son opinion qu'à la vérité. Cela met du feu dans son style, mais c'est peut-être aux dépens de la sincérité et de la candeur.

Il n'en est pas de même de Bossuet. Son génie, toujours animé et toujours se possédant lui-même, s'enflamme en écrivant un traité. C'est, pour ainsi parler, un instrument toujours monté et toujours prêt à résonner sous les doigts qui le touchent. L'*Instruction sur les états d'oraison* n'est pas seulement un beau traité, c'est un écrit intéressant; l'esprit du lecteur y est incessamment soutenu par le plaisir de suivre sans peine une démonstration où tout s'enchaîne et où tout paraît si simple à la fois et si nécessaire, si incontestable et si nouveau. Il faut dire que, écrivant toujours à propos, Bossuet ne dit jamais rien d'inutile, et que, posant la doctrine avec l'autorité de la tradition, il n'a rien à déguiser, rien à ménager. Sa pensée, toujours libre et toujours assurée, s'exprime dans le langage le plus franc, le plus naïf et le plus sincère.

Mais, si l'*Instruction sur les états d'oraison* est admirable d'éloquence et de raison, la passion relève encore, si c'est possible, la beauté des autres écrits où Bossuet attaquait le système de Fénelon. Il n'y a qu'une chose à dire de tous, aussi bien de ces traités, français ou latins, composés dans la forme scolastique, que de ces lettres mordantes dans lesquelles Bossuet s'adressait directement à celui qu'il voulait démasquer pour montrer à nu l'hérésie : c'est qu'il est difficile de décider lequel des deux l'emporte chez l'auteur, ou du controversiste ou du pamphlétaire, ou plutôt, c'est qu'il est difficile de distinguer le controversiste du pamphlétaire, tant ils sont comme fondus l'un dans l'autre. Peut-être cet acharnement, qu'on lui reprochait de mettre dans la dispute, perce-t-il encore trop aujourd'hui dans ses écrits. Mais si, aux yeux de ceux qui aiment par-dessus tout la modération et la paix, cette passion paraît excessive et fait quelque tort au caractère de Bossuet, elle

sera considérée de ceux qui recherchent surtout dans cette controverse les beautés littéraires comme une des causes *essentielles* (1), *quoique moins principales*, de cette perfection inimitable que Fénelon lui-même, dans une affaire qui était encore plus la sienne que celle de Bossuet, n'a pu atteindre. Fénelon, en effet, ne réalise pas cette harmonie de toutes les facultés, qui fait la beauté particulière du génie de son rival. Fénelon est prodigieux; qui peut le nier? Il y a en lui mille personnages divers : le théologien, le philosophe, l'Archevêque, le grand seigneur; il discute, il s'indigne, il supplie, il déchire tour-à-tour; logique et pressant dans ses raisonnements, amer et incisif dans ses sarcasmes, pathétique et désolé dans ses plaintes. Mais Bossuet est mieux que cela, parce qu'il est, pour ainsi dire, tout cela à la fois. C'est l'unité incarnée. Chez lui, jamais le raisonnement ne va sans la passion, ni la passion sans le raisonnement; mais le raisonnement est passionné, et la passion raisonnable (2). La démonstration, toujours vive, toujours nouvelle par le tour, toujours progressante par les conclusions, ne permet pas à l'esprit de se détendre ni de languir. Ne craignons nullement d'amoindrir l'idée qu'on doit se faire de Bossuet, en disant qu'il a le don d'intéresser. Ce qui n'est presque chez la plupart que du savoir-faire ou tout au plus du talent, chez lui est du génie; car c'est lui-même. L'intérêt qu'il

(1) Nous n'entrons pas dans une discussion, qui nous mènerait trop loin, sur les limites de la passion dans l'éloquence. Nous nous bornons à dire que, si la lutte avait été soutenue de part et d'autre avec la modération que commandait la Charité, elle aurait été presque inaperçue dans le temps, et qu'elle serait aujourd'hui enterrée dans les annales ecclésiastiques.

(2) Voyez Bossuet *Réponse à quatre lettres*, t. XXIX, p. 20. *Sur la bonne foi et encore sur le terme de réflexion.* Ce titre d'un chapitre indique assez la fusion des deux genres de polémique et le désordre d'une discussion passionnée.

sait donner à une dispute n'est autre que celui qu'il y porte le premier; c'est-à-dire qu'il tire tout ce qu'il offre au lecteur de son fond le plus intime, et, comme il l'eût dit dans son langage énergique, du plus *profond de son être*, et de *ses plus chères entrailles*. Bossuet n'a pas le tort, irréparable en éloquence, d'être indulgent envers un adversaire. Tranchons le mot : il est implacable. L'erreur étant, à ses yeux, personnifiée dans M. de Cambrai, il ne sépare plus l'idée ennemie du personnage, ni l'homme du docteur; il attaque tout ensemble. Les écrivains qui font de la polémique ne doivent pas être trop sensibles, de même que les héros d'épopée ou de tragédie ne doivent pas être trop parfaits. Ce n'est pas que Bossuet ne revienne à chaque page sur la *charité* qui le retient, sur la *pitié qu'on doit avoir pour un confrère*. Ces grands mots, qu'il croyait sincères, dans lesquels se drapent ses pieuses colères, produisent souvent des effets sublimes. On est ému, on est transporté, on est émerveillé, de quoi ?... de la faiblesse d'un homme. Vous êtes tout surpris, disait Pascal; vous pensiez trouver un écrivain, vous trouvez un homme. Il y a quelque chose qui surprend encore davantage, si c'est possible : c'est quand, pensant trouver un grand homme, vous ne trouvez qu'un homme. On ne dira jamais de Bossuet, comme de Fénelon : Parler de son âme, c'est parler de la vertu même [1]. On le louera mieux comme écrivain, en disant : Quoi ! Bossuet, ce grand défenseur de l'Evangile et de la doctrine, cet apôtre zélé et convaincu de la Charité et des vertus chrétiennes, ce contempteur superbe et injurieux des choses humaines, n'était donc, après tout, qu'un homme comme les autres,

(1) L'expression est de l'abbé Maury. — Voyez son *Eloge de Fénelon*.

sujet aux mêmes faiblesses, tourmenté par les mêmes passions! Oui, avouons-le, par bonheur pour son génie, Bossuet les a ressenties, ces misères et ces vanités du cœur humain. Son style en est tout plein, tout frémissant encore après cent cinquante ans, et capable de toucher les plus glacés sur ces matières, malgré les préoccupations du temps présent, malgré le poids plus lourd encore de l'indifférence.

La passion, dans les écrits polémiques de Fénelon, a un autre caractère que dans ceux de Bossuet. La vengeance, l'indignation, la rage y sont tempérées par une certaine douceur naturelle et par les formes d'une politesse toujours exquise. Mais le regard perçant de Bossuet démasquait cette feinte modération. « La réponse de Fénelon, écrivait-il à son neveu, » en parlant de la *Réponse à la Déclaration*, est » bénignement outrageuse. » Qu'est-ce qu'il aurait dit de ce passage où Fénelon l'apostrophait en ces termes : « Quoi ! Monseigneur, vous dites la messe, » et vous parlez ainsi ? » Cependant, tout compte fait, on trouvera que Fénelon demeure encore, pour ce caractère passionné, à une distance considérable de son adversaire.

C'est à la *Correspondance* et à la *Relation* qu'il faut renvoyer ceux qui aiment ces grands traits d'éloquence. Je n'hésite pas à dire que les lettres de Bossuet se peuvent mettre, sous ce rapport, à côté sinon au-dessus des plus vantées de celles de Cicéron et de Voltaire. Mais, encore une fois, pourquoi chatouiller la curiosité par le piquant d'une correspondance ? Le caractère le plus singulier de Bossuet, comme des deux célèbres écrivains dont nous le rapprochons pour un instant, n'est-il pas justement que tout ce qu'il écrit, jusqu'à ses traités, est presque aussi attachant qu'une corres-

pondance? Ce grand homme pensait naïvement qu'on ne lui demandait rien autre que de mettre le public dans la confidence de ses sentiments. C'est pourquoi il les exprimait dans toute leur simplicité. Sa *Correspondance* était sa pensée intime, s'épanchant dans le sein des ses amis familiers ; ses traités étaient cette même pensée, se découvrant au public, sans autres voiles que ceux des convenances et de la dignité épiscopale, quelquefois même sans ces voiles ; et alors, celui qui pensait imiter les Pères des premiers siècles, dans leurs fameuses luttes, se trouvait, à son insu, n'être qu'un sublime pamphlétaire.

Cependant nous ne savons pas encore le dernier mot de la controverse. Nous le trouverons dans la polémique de Fénelon avec M. de Chartres (1).

Au moment même que Bossuet publiait sa *Réponse aux quatre Lettres*, et que déjà sa *Relation* était à la Cour, où elle faisait *un grand fracas* (2) ; au moment que Fénelon, malgré la défense du Roi, osait demander au Pape d'aller à Rome pour se justifier sur sa foi et sur ses mœurs (3), éclata, comme une bombe, la *Lettre pastorale de M. de Chartres*. C'était un réquisitoire foudroyant non-seulement contre le livre des *Maximes*, mais contre les défenses de Fénelon. Nous avons vu ailleurs le sentiment de St.-Simon et celui de Fénelon lui-même sur cet ouvrage. « Ce que va faire imprimer M. de Chartres » sera bien fort, » disait Bossuet à son neveu (4).

---

(1) Voyez Fénelon, t. VII. Ce volume renferme toute la polémique avec M. de Chartres.

(2) Voyez *Lettres de M.me de Maintenon*, lettre à M. de Paris, 29 juin et 3 juillet 1698.

(3) La lettre de Fénelon ne fut pas rendue au Pape.

(4) Voyez Bossuet, *Correspondance sur le Quiétisme*, 2 juin 1698. Dans cette même lettre, Bossuet disait : « Ma *Relation* est à la » Cour, elle est foudroyante. Le Prélat souffre lui-même. Tout ce » qu'il a écrit à M. le Nonce (pour obtenir d'aller à Rome) est » extravagant. Dieu l'aveugle visiblement. »

Cependant, comme M. de Chartres n'attaquait que la doctrine, Fénelon différa de répondre, jusqu'à ce qu'il eût ramené les esprits de l'impression fâcheuse qu'avait faite la *Relation* de Bossuet. Mais aussitôt qu'il eût achevé sa *Réponse à la Relation*, il s'occupa de répondre à M. de Chartres par deux *Lettres* qui parurent à huit jours d'intervalle. Dans la première, où il se disculpait du reproche de *variations* qui lui avait été adressé, il était réduit à confesser que, dans son ancienne discussion avec M. de Chartres, il avait tenu un langage différent sur l'intérêt propre, à cause du sentiment particulier de M. de Chartres (1). Dans la seconde, où il expliquait *l'amour naturel*, il voulait persuader à M. de Chartres qu'il n'avait pas entendu autre chose, au fond, que lui-même, et qu'il était bien moins éloigné de son propre sentiment que de celui de M. de Meaux. Il le provoquait à s'expliquer comme avait fait M. de Paris au sujet des vertus païennes. M. de Chartres, qui, sous un air de fermeté et même de rudesse, conserva toujours le plus vif amour de la paix, se contenta d'avoir expliqué sa pensée, comme il croyait être de son devoir d'Evêque, dans sa *Lettre pastorale*, et ne voulut point rentrer dans cette voie de dispute. Mais il laissa son bouillant collègue répondre pour lui. Tout le monde reconnut dans la réponse anonyme d'un *Théologien* le style, les idées, l'emportement de Bossuet. Fénelon réfutait cet écrit, lorsque déjà sa condamnation avait été prononcée à Rome.

Dans la controverse avec M. de Chartres et avec le théologien anonyme, Fénelon prétendait réduire presque à rien le dissentiment qui existait entre lui

---

(1) Voyez, dans la *Réponse d'un Théologien pour M. de Chartres*, ce que dit Bossuet de l'emploi de cet argument *ad hominem*.

et ses adversaires sur la question de la Charité. A force de subtiliser, et s'appuyant sur la définition de la Charité, que Bossuet ne contestait pas, que M. de Chartres déclarait avoir soutenue dans des thèses, il expliquait l'amour naturel dans un sens aussi voisin que possible de celui des Prélats. Il ne s'agissait déjà plus, on le sait, de retrancher l'amour naturel, mais quelque chose de l'amour naturel, « à savoir les actes délibérés de cet amour » qui demeureraient dans l'ordre purement naturel » et que la grâce n'élèverait point à l'ordre des » vertus surnaturelles. » Par là, tout en sauvant le système, Fénelon se rapprochait du sentiment de ses adversaires. Mais quand il ajoutait que l'amour naturel qui subsiste chez les parfaits est un *sentiment*, *un instinct*, *une pure passion dont l'âme est saisie et affectée sans y avoir pris part*, il recommençait à s'en éloigner. Il dressait à l'amour naturel le même piége qu'il avait dressé dès l'origine à l'Espérance. En un mot, il voulait, pour qu'il y eût perfection, que l'amour surnaturel prévînt et excitât le naturel, qu'il consentait, sous cette condition, à conserver, et que « le sentiment d'amour naturel » que nous avons pour la béatitude suivît la grâce, » suivant le mot de St.-Thomas, *passio consequens*. » Les affections naturelles que l'amour surnaturel » prévient, excite et emploie, ne sont plus, fai- » sait-il remarquer, purement naturelles ; la nature » n'y fait plus que suivre la grâce pour s'unir avec » elle, pour concourir, pour former, de concert » avec elle, un acte qui, dans son tout, est de l'or- » dre de la grâce. Il ne s'agit nullement, dans » mon système, disait Fénelon, de retrancher cette » affection naturelle qui concourt dans les actes » surnaturels, et qui suit l'excitation de la grâce » prévenante. Il ne s'agit que d'exclure les actes

» purement naturels de cette affection qui ne se-
» raient ni excités ni prévenus par le principe des
» vertus chrétiennes (1). »

En vérité, nous voilà bien loin des *Maximes*, et Bossuet a fait faire bien du chemin à l'idée du pur amour. Ne dirait-on pas que Fénelon ne fait plus que batailler, puisqu'il admet, avec Estius, que la *nature est comprincipe de la grâce*. Il est clair pourtant qu'il ne l'entend pas dans le même sens que Bossuet. Car ce n'est pas tout de faire concourir la nature avec la grâce, encore faut-il que ce concours serve à quelque chose. Or, de même que, dans les *Maximes*, l'Espérance n'était conservée que nominalement, puisqu'elle n'était plus un motif de la Charité, de même l'amour naturel n'a rien à faire dans ce nouveau système après le surnaturel, et, du moment qu'il ne le précède pas, il n'est rien. Ce n'est pas ce que voulait Fénelon. « Je conçois,
» disait-il vers la même époque à Bossuet, que
» Dieu a mis dans l'homme cette pente ou incli-
» nation qui fait non-seulement qu'on veut être
» heureux, mais encore qu'on ne veut que cela
» et qu'on veut tout pour cela. Mais souffrez,
» Monseigneur, que je vous fasse deux questions :
» 1.° Comment prouverez-vous que cette pente de-
» vienne un désir délibéré dans tout acte humain?
» Combien avons-nous d'inclinations que nous ne
» pouvons nous ôter, et dont les objets n'entrent
» pourtant pas comme motifs dans nos actes libres?
» Je vous ai cité là-dessus les exemples de beaucoup
» de Païens, qui, ne comptant point sur une autre

(1) Voyez Fénélon, t. VII, p. 349 et 363. — Voyez en outre *Deuxième Lettre à Bossuet contre la Réponse à quatre Lettres*, n.° 3, et surtout *Première Lettre à Bossuet sur la Charité* (6.e objection), t. X, p. 29, et *Réponse à Quæstiuncula de actibus à Charitate imperatis*, t. VIII, p. 147.

» vie, se sont donné la mort. 2.° Vous confondez » la béatitude surnaturelle avec une espèce de béa- » titude qui n'est qu'un contentement naturel et » passager. De ce que l'âme a sans cesse l'inclina- » tion d'être heureuse, s'ensuit-il que le bonheur » soit le motif de tous ses actes libres? De ce que » l'âme désire, en tout état, son bonheur, s'ensuit- » il qu'elle désire, en tout acte humain et déli- » béré, la béatitude surnaturelle [1]? » Bossuet avait répondu d'avance à ces deux questions, non-seulement dans sa *Réponse aux quatre Lettres*, dont les arguments demeuraient dans toute leur force, mais dans le *Schola in tuto* et jusque dans ses traités philosophiques [2]: 1.° Le désir d'être heureux est le principe même de notre volonté; il n'est donc pas difficile d'expliquer comment il devient motif. Il est vrai que le volontaire n'est point le libre. Mais si l'on ne songe pas toujours qu'on veut la béatitude, on la veut néanmoins toujours, et ce n'est que par abstraction qu'on peut retrancher ce motif. 2.° Le désir de toute béatitude est bon en soi, quand la concupiscence ne le dérègle pas. La concupiscence le dérègle, quand on s'arrête en soi, et que la grâce ne rapporte pas à Dieu cet amour.

Fénelon espérait embarrasser Bossuet en lui opposant M. de Chartres, qui reconnaissait aussi deux degrés dans la Charité [3], et qui prétendait que, « comme la Foi est faible quand elle a besoin d'un » raisonnement qui la prévienne, et qu'elle n'est » pas faible quand c'est elle qui prévient le raison-

---

(1) Voyez *Deuxième Lettre contre la Réponse aux quatre Lettres*, t. VI, p. 299.

(2) Voyez *Traité du libre Arbitre*, ch. XI, et *Traité de la Concupiscence*, ch. IV.

(3) Voyez Fénelon, *Réponse au Schola in tuto*, t. VIII, p. 114, et *Lettre pastorale de M. de Chartres*, t. VII, p. 198.

» nement pour s'en servir, de même la Charité est » encore faible quand elle a besoin que l'amour » naturel la prévienne, et qu'elle est forte lors- » qu'elle prévient d'ordinaire l'amour naturel pour » l'élever à elle et pour le sanctifier. » Mais Bossuet était le premier à admettre, en ce sens, que la Charité a deux degrés; qu'elle a besoin, dans les commencements, d'être excitée par le motif de la béatitude, naturel ou non, n'importe, pourvu qu'il ne soit pas vicié par la concupiscence, et qu'ensuite elle excite à son tour, pour s'enflammer elle-même, les désirs de la béatitude.

Il ne servait de rien non plus d'invoquer le XIII.e article d'Issy. Car, ainsi que le faisait observer Bossuet dans le *De actibus imperatis*, qui avait songé à l'amour pur dans cet article, où l'on voulait seulement enseigner, d'après St.-Paul, que les parfaits exercent toujours distinctement toutes les vertus? D'ailleurs, si l'on s'en rapportait à ce qui avait été décidé à Issy, y trouverait-on quelque chose qui autorisât l'amour naturel?

Ceux qui se sont attachés à faire ressortir quelques différences d'opinion sur cette matière si délicate entre les adversaires de Fénelon, n'auraient pas dû méconnaître du moins l'unanimité avec laquelle l'explication de Fénelon fut repoussée, non-seulement par ses adversaires, mais même par ses partisans. On voit, presque à chaque page de la correspondance, non suspecte à cet égard, de l'abbé de Chanterac avec Fénelon, que tous les amis de ce Prélat, et en particulier les Jésuites, se présentaient en foule pour défendre le livre des *Maximes*, mais à la condition qu'ils ne suivraient pas l'auteur dans son explication de l'amour naturel. Ils trouvaient plus avantageux de le défendre avec les termes de l'école, en prenant l'intérêt qu'il faut sacrifier au cinquième état dans le sens naturel de béatitude.

Les amis de Fénelon ne comprenaient pas qu'un pareil système de défense était loin de remplir les vues de l'auteur des *Maximes*. Pour Fénelon, il ne s'agissait pas de distinguer dans la Charité un acte particulier et plus parfait, où l'on ferait, pour un moment, abstraction du désir de la béatitude. Est-ce que tout le fracas que son livre avait causé ne devait aboutir qu'à cette mesquine conclusion? N'avait-il pas prétendu mille fois qu'il avait voulu distinguer deux états, et non pas seulement deux actes? Pour cela, il sentait bien qu'il lui fallait autre chose que des précisions métaphysiques; il lui fallait deux principes, sur lesquels il pût asseoir une grande et profonde division parmi les justes. Et ce fut sans doute une heureuse inspiration de recourir à cet *amour naturel* qui fournissait alors, à cause des discussions sur la grâce, tant d'échappatoires et de détours. Il intéressait ainsi à sa cause, sans pour cela s'entendre avec eux, un grand nombre de ceux qui avaient pris parti dans la querelle du Jansénisme contre les nouveaux Augustiniens.

Bossuet lui-même finit par comprendre dans quel embarras il s'était jeté en poursuivant gratuitement Fénelon sur le terrain de l'*amour naturel*. Dans ses derniers écrits, averti peut-être par la *Lettre pastorale*, si pleine de modération et de sens de M. de Chartres, il s'attache à circonscrire la question autour de ce chimérique amour pur du cinquième état [1]. Il admet le quatrième, à la condition que ce soit celui des parfaits. Et quant à l'amour naturel de la béatitude, il ne s'inquiète que de celui que Fénelon retranche du cinquième état,

(1) Voyez Bossuet, *Remarques sur la Réponse à la Relation*, t. XXX, p. 207.

qui est un amour innocent et indélibéré. Sous le nom d'un *Théologien*, à la place de M. de Chartres, il ne répond qu'à la première lettre où Fénelon ne traitait pas de l'amour naturel, mais d'altérations de textes, et d'imputations, qu'il prétendait fausses, d'avoir varié dans l'explication de son système. « D'autres que moi, disait Bossuet, vous entre-» prendront peut-être sur votre deuxième lettre; » d'autres attaqueront les faibles réponses que vous » faites à M. de Chartres sur votre amour naturel. » Je me contente de remarquer seulement ici que » vous l'avez absolument exclu des parfaits dans » votre *Instruction pastorale* (1). » Quant à savoir s'il n'y a pas un amour naturel de nous-mêmes, principe de certains actes moins parfaits que les autres sans être vicieux, Bossuet ne s'en inquiétait pas : il ne s'est déjà que trop engagé dans cette question, qui n'a que faire dans celle de la Charité, et sur laquelle MM. de Paris et de Chartres penseront ce qu'ils voudront; il lui suffit qu'ils aient approuvé l'un et l'autre son traité sur les états d'oraison. C'est en répondant à la *Lettre contre les préjugés décisifs*, où Bossuet retournait, avec une âpreté mordante, ces préjugés contre son adversaire, que Fénelon, blessé du silence insultant de Bossuet sur l'amour naturel, et de l'assurance avec laquelle ce Prélat se flattait de penser unanimement avec ses confrères, l'apostrophait en ces termes virulents, que l'on n'est point accoutumé à trouver sous sa plume *bénignement outrageuse* : « Vous répondez que vos sentiments ne » furent jamais différents. Quoi ! Monseigneur, » vous dites la messe, et vous parlez ainsi ! et, de la » même main dont vous présentez, sur l'autel, au » Père, le Fils qui est la vérité éternelle, vous écri-

(1) Voyez Bossuet, *Réponse d'un Théologien*, t. XXIX, p. 279.

» vez que vos sentiments ne furent jamais différents » de M. de Chartres [1] ! » Ce sanglant outrage aurait peut-être arraché Bossuet à cette réserve dans laquelle il commençait à se retrancher. Mais quand la lettre de Fénelon devait paraître à Rome, le livre des *Maximes* était condamné : ce dénouement fit cesser toute espèce de dispute.

Bossuet avait hâte de voir terminer ce débat qui, en dégénérant dans des personnalités, devenait favorable à Fénelon de tout ce qu'il jetait de défaveur sur lui-même. Non-seulement Fénelon avait réussi à exciter les soupçons sur certains points de la doctrine de ses adversaires, mais son courage, sa présence d'esprit, la fertilité de sa plume, et en même temps sa modération, sa douceur, sa politesse, qui ne se démentirent presque jamais, l'intérêt, enfin, qui ne manque pas de s'attacher à celui qui est malheureux et persécuté, tout avait concouru pour lui gagner des partisans. On avait trouvé généralement odieux le procédé des adversaires de Fénelon, qui ne reculaient presque devant aucune mesure pour obtenir du St.-Siége, par intimidation, la plus forte censure des *Maximes*. Sur les instances de Bossuet et de M.me de Maintenon, les lettres du Roi arrivaient coup sur coup à Rome, impérieuses, presque menaçantes, sous un air de soumission, et demandant non plus un jugement, mais une condamnation qui rétablît la paix dans l'Eglise de France [2]. On avait été scandalisé du moyen peu loyal par lequel on avait obtenu les signatures d'un certain nombre de docteurs de Sorbonne, pour imposer, par cette décision d'une Faculté célèbre, à

---

(1) Voyez Fénelon, t. VIII. *Lettre à Bossuet sur la Réponse aux préjugés décisifs.*

(2) Voyez surtout la lettre de Louis XIV, 23 décembre 1698.

la Cour de Rome [1]. Bossuet avait été particulièrement compromis par la violence de quelques-uns de ses agents à Rome, par la conduite légère ou emportée de son neveu, sur le compte duquel il y aurait à faire un long chapitre d'anecdotes piquantes, pour ne pas dire romanesques. Il avait été desservi plutôt que soutenu par des disciples ardents, qui, exagérant son sentiment déjà assez outré sur la Charité, s'étaient attachés à faire l'apologie du motif de la béatitude dans l'amour de Dieu [2].

Ce déluge d'écrits, la plupart approuvés par Bossuet, n'avait pas étonné l'intrépide Archevêque de Cambrai. Il avait répondu à qui de droit : « Vous » avez lâché contre moi trois de vos disciples, écri» vait-il à Bossuet, dans sa première lettre sur la Cha» rité. » On conçoit, du reste, l'avantage que trouvait Fénelon à paraître défendre la définition scolastique de la Charité. *L'apologiste du pur amour fondé sur le motif de la béatitude* n'avait-il pas eu l'imprudence de chercher des autorités parmi les philosophes païens [3] ? Quel triomphe pour Fénelon ! Ainsi donc, ses adversaires abandonnent les écoles de théologie pour s'attacher aux notions qu'ils prétendent trouver dans les philosophes païens ? Caton, Torquatus, Velléius, Cotta et Cicéron, sont les témoins de la tradition où ils puisent les principes nouveaux de leur théologie ? « Mais encore, ajoute » Fénelon, d'un ton parfaitement joué de candeur » et d'indifférence, écoutons ces Païens, qu'il » est si honteux de citer, quand il est question » du secret ineffable de l'Épouse avec l'Epoux » sacré [4]. » Il rappelle alors que la philosophie

(1) Voyez Bossuet, t. XXX, *Animadversio doctorum*.
(2) Voyez *Correspondance sur le Quiétisme*, septembre 1698.
(3) Bossuet déclara qu'il répudiait l'*Apologie du pur amour*, *etc.*
(4) Voyez Fénelon, t. IX, p. 9.

païenne n'est point si opposée à l'idée d'un amour pur. N'a-t-il pas cité l'exemple d'une foule de Païens, celui si décisif de Socrate, « qui, ne comptant pas » sur une autre vie, ont cru pourtant devoir sacrifier celle-ci pour leurs amis, pour la vertu, et » qui ainsi sont morts dans la douleur sans aucune » espérance de bonheur futur [1] ? »

Ce n'est pas la première fois que Fénelon avait reproché à Bossuet de favoriser, par son sentiment sur la Charité, les principes grossiers de la morale épicurienne, en faisant du bonheur le but unique et final de tous les humains. Fénelon profite de cette nouvelle occasion qui lui est offerte par les apologistes du motif de la béatitude, pour les montrer bien au-dessous de toutes les sectes de l'antiquité, par l'idée qu'ils se font du culte qu'on doit à Dieu. Les Epicuriens rendaient aux Dieux le culte « le plus désintéressé, puisqu'ils les croyaient » sans puissance, sans action, sans justice pour » punir, sans zèle pour récompenser, indifférents » à tout ce que les hommes indépendants d'eux » pouvaient faire de bien et de mal. Les hommes » devaient cependant adorer les Dieux à cause de » leur seule nature excellente et parfaite, sans aucun » rapport à aucune béatitude qu'ils en pussent tirer... » Quant aux Stoïciens, ce n'est pas le plaisir indélibéré ou volupté qui naît de l'exercice de la vertu, » et qui est distingué de la vertu même, qu'ils » cherchaient, si l'on entend par plaisir la complaisance libre de la volonté, et son contentement » dans l'exercice de la vertu ; mais ce plaisir » ou complaisance, n'étant que la spontanéité

(1) Voyez *Troisième lettre à M. de Paris.* Achille, Alceste, Platon, Homère, cités comme des exemples d'amour pur, n'était-ce pas la contre-partie du jugement porté par le grand Arnaud sur la *Phèdre* de Racine?

» des actes vertueux, n'est dans le fond rien de » distingué de la vertu même. »

Il est impossible de ne pas sentir que c'est avec une certaine complaisance que Fénelon étale en cet endroit son érudition classique. Il ne s'arrête point à Cicéron, dont l'apologiste parle trop souvent en homme peu versé dans la matière. « Vous savez, » dit-il, Monseigneur, que ce grand orateur n'a » rien d'original sur la philosophie, et qu'il n'a » fait que ramasser les beaux morceaux des phi- » losophes grecs, surtout de Socrate dans les dia- » logues de Platon. Que dirons-nous de ce dernier? » Fénelon a peu de peine à démontrer que les idées du véritable ancêtre de l'amour pur s'accordent mal avec l'*apologie du motif de la béatitude*, et forment une doctrine plus spirituelle. Il rappelle le portrait célèbre, et, comme on l'a remarqué, presque prophétique, que Platon a tracé du parfait juste, dans le troisième livre de la *République*, « de ce juste qui » meurt sur une croix, abandonné, détesté, puni » comme un scélérat, et ne tirant aucune consola- » de sa justice. » — « Que devient donc, s'écriait » alors Fénelon, ce témoignage des philosophes que » vous vantez tant avec l'apologiste? Est-ce là ce » qui doit être enseigné aux enfants de Dieu, » nourris des paroles de la Foi? Quand nous annon- » çons la *sagesse entre les parfaits*, devons-nous leur » dire ce que disent ceux du *dehors?* Devons-nous » parler comme ceux que le *Dieu de ce siècle a* » *aveuglés, de peur que la lumière n'éclairât leurs* » *yeux?* Ne devons-nous pas prononcer les vérités » *cachées* depuis l'*origine des siècles, et que la chair* » *ni le sang n'ont jamais révélées?*.... De plus, si » vous écoutez les Païens, vous voyez qu'ils sont » contre vous pour le pur amour. Ces Gentils qui » ont marché dans la vanité de leur sens, et qui

» étaient si idolâtres d'eux-mêmes, n'ont pas laissé » de connaître spéculativement une beauté, un » ordre, une vertu, une justice préférable à eux- » mêmes, et un amour de cette beauté qui, loin » d'être fondé sur l'amour de nous-mêmes, doit au » contraire être le fondement et la règle de l'amour » de chacun pour soi. » Après ce brillant aperçu jeté en passant sur la philosophie païenne, Fénelon, comme s'il dédaignait, comme s'il réprouvait d'avance l'avantage qu'il en pourrait tirer pour l'amour pur, s'élançait loin des souvenirs littéraires si chers à son génie, vers les preuves qu'il trouvait chez les Pères, et les reproduisait avec une variété de tours inépuisable.

Bossuet ne répondit pas à la *Lettre sur la Charité*. Il ne voulut pas rebattre les oreilles du public des mêmes arguments qu'il avait déjà présentés sous tant de formes. Le seul ouvrage qui lui fit reprendre la plume fut une dissertation intitulée *les Principales propositions justifiées, etc.*, où Fénelon avait ramassé, dans les Pères et dans les auteurs mystiques, des propositions aussi fortes et même plus fortes que les siennes (1). Cette dissertation ne prouvait rien, précisément parce qu'elle prouvait trop. « *Princi-* » *cipales propositions justifiées par des expressions* » *plus fortes des saints auteurs*, disait Bossuet en » reprenant le titre de l'ouvrage de Fénelon ; je » demande pourquoi *plus fortes?* Que ne sont-elles » précises? C'est la justesse et la précision qu'il » faudrait chercher, et à ne dire ni plus, ni moins » qu'il ne faut. » Bossuet donnait ensuite cette règle pour juger des expressions exagératives des auteurs : « Toutes les fois qu'on fait avancer à ceux » qu'on suppose saints, des impiétés, des blasphèmes,

(1) Voyez Fénelon, t. IX.

» de manifestes erreurs contre le fondement de la » Foi, il faut croire que c'est exagération, et en » rabattre ce qui renferme l'erreur, ou ce qui y » conduit. La règle est simple autant que sûre; » autrement on ferait les Saints téméraires, blas- » phémateurs, errant contre les principes de la » Foi, ce qui est impie et contradictoire [1]. »

Au reste, Bossuet ne rentra point, à proprement parler, dans la discussion dogmatique. Il ne répondit pas même aux deux *Lettres* que lui avait adressées Fénelon au sujet des *douze propositions des Maximes qu'il voulait faire censurer par des docteurs de Paris* [2]. Il se contenta de se justifier, dans un très-court écrit, en ce qui touchait au procédé. L'étonnement, la colère, l'indignation de se voir attribuer une pièce dont il n'était pas l'auteur, se peignent tour-à-tour dans ce dernier pamphlet. « Occupé dans mon » diocèse à toute autre chose qu'à cette censure, » s'écriait-il, sans en avoir seulement entendu par- » ler, je tendais des piéges à ceux à qui je ne son- » geais pas!... Mais soutient-on, du moins, une » si atroce accusation de la moindre conjecture? » Non : toute la raison, c'est que M. de Cambrai le » veut ainsi. Tout lui est bon, pourvu qu'il me rende » odieux à toute la terre, en m'imputant toutes les » actions qu'il croit criminelles..... Pour moi, » j'atteste la sincérité du *oui* et du *non* des Chré- » tiens, contre laquelle il n'est pas permis de s'élever » sans raison, non plus que d'accuser son frère sans » preuve, que je n'ai rien su de ce qu'on faisait. » Après qu'il a repoussé avec toute la force dont il est capable, l'accusation dressée contre lui, il la

(2) Voyez Bossuet, t. XXX, *Passages éclaircis*, chap. II et III.

(3) Voyez Fénelon, t. IX, et Bossuet, t. XXX, p. 311, *Avertissement sur les douze propositions.*

renvoie à Fénelon lui-même. « Ce qu'il y a de » merveilleux, c'est que pendant qu'on élève ses cris » jusqu'au ciel contre les signatures de Paris, on » en tente secrètement à Louvain sur quatre pro- » positions où l'on déguise les miennes sur la Cha- » rité. » Bossuet touche, en passant, quelques mots des *Lettres sur la Charité*, particulièrement de la seconde « qui continue à lui imputer calomnieuse- » ment des principes qu'il n'a jamais enseignés sur » la *seule raison d'aimer*, et qu'il a réfutés vingt » et trente fois par des traités faits exprès ; » et il prend la peine d'indiquer en marge tous les passages. On ne lui impose pas moins, quand on prétend qu'il a lâché contre M. de Cambrai trois de ses disciples (1). Un seul des trois auteurs lui est connu. Des deux autres, le premier, l'*apologiste du véritable amour pur*, lui est ouvertement hostile, et il est étrange que Fénelon le confonde avec lui ; le second, dont l'ouvrage, auquel il serait prêt en effet à donner son approbation, n'est qu'un tissu de passages exprès de l'Ecriture, on n'en cite pas une parole ; mais on l'attaque, parce qu'on ne peut souffrir qu'il pose le principe de la béatitude comme clair, comme universel, avec St.-Thomas, avec toute l'école, avec St.-Augustin, *de mot à mot*. « C'est, dit M. de Cambrai, un raisonnement de » Païen ; c'est Cicéron que St.-Augustin cite. M. de » Cambrai, ajoute Bossuet, oublie que St.-Augustin » ne cite Cicéron que comme un témoin de la voix » commune du genre humain et des Chrétiens, » comme des philosophes. La troisième des der- » nières *Lettres* de M. de Cambrai renouvelle cet

(1) Voyez sur ces trois écrits, ainsi que sur les thèses de Louvain et les quatre propositions dont il a été parlé plus haut, la *Correspondance de Bossuet* et celle de Fénelon sur le *Quiétisme*, septembre et décembre 1698.

» argument. Selon lui, on n'a recours à ce principe » que lorsqu'on a abandonné toutes les écoles chré- » tiennes. Il le fait dire à mon prétendu disciple, » pour ensuite me le faire dire à moi-même. Il » cherche, dit-on, et moi après lui, dans les phi- » losophes païens, dans Caton, dans Torquatus, » dans Cicéron, les témoins de la tradition et les » principes fondamentaux de la théologie, comme » si c'était là une nouveauté que la grâce fût fondée » radicalement sur la nature, ou que ce ne fût pas » toute l'école, St.-Thomas, St.-Augustin, Jésus- » Christ même qui excitât tous ceux qu'il attirait » du dehors, et ceux qu'il réunissait au dedans, » c'est-à-dire tous les Fidèles, les Apôtres comme » les autres, et les parfaits comme les imparfaits, » en leur proposant pour fin commune la béatitude. » Et, parce que je propose ce même principe » que nul n'a nié, que nul n'a omis, comme le » principe commun de toute morale, je suis un » Païen, je ne songe plus que je parle au milieu de » l'Eglise, je paganise dans le sanctuaire, et je traite » comme les Païens les secrets de l'Epouse et de » l'Epoux : voilà ce qu'on me reproche, tant on se » laisse entraîner à une immense profusion de belles » paroles. »

A quoi aboutissaient ces personnalités ? Bossuet le sentait bien : à ne plus permettre de reconnaître qui avait raison, qui avait tort ; à détourner de plus en plus les esprits de l'objet précis de la dispute, et à fournir à l'érudition fleurie de Fénelon un avantage réel sur la science plus profonde et plus théologique de son adversaire. Bossuet avait donc tout à gagner en coupant court à ces discussions. L'infatigable Fénelon, qui sentait son courage et ses espérances renaître par les lenteurs de la Cour de Rome, demandait toujours qu'on le laissât, selon les

règles d'une bonne justice, parler le dernier. Mais c'était moins pour se défendre que pour récriminer; et Bossuet remarquait fort justement que Fénelon se contredisait lui-même en lui défendant de répondre à tant de lettres où il attaquait sa doctrine. Mais il se rassurait en se disant : « Après tout, » l'Eglise maîtresse va son train réglé : sans avoir » besoin de nos livres, sans se laisser amuser au » spectacle qu'un Prélat ingénieux donne aux beaux » esprits, elle procède à son examen avec toute sa » maturité et sa vigilance. Peut-être que la sentence » est déjà donnée. Pour moi, ajoutait-il, je n'ai » jamais prétendu que mes écrits fussent nécessaires » à autre fin qu'à prévenir dans le peuple le mau- » vais effet des ouvrages très-séduisants d'un Prélat » dont les airs affirmatifs imposent aux simples. » Que ses partisans cessent de vanter son bel esprit » et son éloquence. On lui accorde sans peine qu'il » a fait une vigoureuse et opiniâtre défense : qui » lui conteste l'esprit? il en a jusqu'à faire peur, » et son malheur est de s'être chargé d'une cause » où il en faut tant[1]. » Mais Fénelon savait donner un tour plus pathétique que Bossuet aux conseils de la modération : « Loin de vouloir prolonger cette » dispute, disait-il à la fin de sa *Lettre sur la ré-* » *ponse de Bossuet aux préjugés décisifs*, j'en » déplore amèrement le scandale; nous sommes, » vous et moi, l'objet de la dérision des impies, et » nous faisons gémir tous les gens de bien. Dieu » jugera celui qui est le vrai auteur de tant de » maux. Mais enfin, quoique la vérité soit pleine- » ment éclaircie, et que cet éclaircissement dût » nous imposer silence, la dispute s'échauffe de » plus en plus. Que les autres hommes soient

(1) Voyez Bossuet, t. XXX, p. 323.

» hommes, c'est ce qui ne doit pas surprendre; » mais que les ministres de Jésus-Christ, ces anges » des Eglises, donnent au monde profane et incré- » dule de telles scènes, c'est ce qui demande des » larmes de sang. Trop heureux, si, au lieu de » toutes ces guerres d'écrits, nous avions toujours fait » le cathéchisme dans nos diocèses, pour apprendre » aux pauvres villageois à craindre et à aimer Dieu! »

Cependant, au milieu de ces protestations touchantes, et malgré le ton pénétré et mélancolique de ces regrets, Fénelon n'en continuait pas moins, avec un courage invincible et une présence d'esprit admirable, cette guerre de résistance qu'il avait si habilement organisée. Du fond de son exil, il dirigeait tout, jusqu'à Rome même, inspirait toutes les démarches, dictait toutes les résolutions, résolvait toutes les difficultés.

L'abbé de Chanterac, si supérieur à l'abbé Bossuet par le caractère, était loin de le valoir par l'esprit, que le jeune abbé avait prompt, décidé, fertile en expédients. D'ailleurs, sa position plus délicate exigeant plus de circonspection, il n'osait rien faire ni presque rien dire sans avoir consulté M. de Cambrai. Ces deux raisons font que la correspondance de Fénelon avec son grand-vicaire n'est, la plupart du temps, qu'un commentaire libre et animé de tous les écrits qui se succédaient de part et d'autre. Elle éclaircit plusieurs points de la controverse, explique certaines allusions, accuse les endroits faibles du système (comme la distinction du quatrième et du cinquième état, comme certaines propriétés de l'amour naturel), sur lesquels Fénelon passait légèrement dans ses écrits publics, tandis qu'il y insistait particulièrement auprès de son ami, pour le prémunir contre les objections les plus sérieuses, pour le raffermir lui-même; car, plus d'une fois, cet excellent homme

sentit sa foi ébranlée, et n'hésita pas à exprimer à Fénelon ses scrupules et ses craintes.

Nous nous bornons à indiquer ces trésors, à jamais précieux pour les amis des lettres, de raisonnements ingénieux ou solides, de sentiment et de passion, de rapprochements curieux. La correspondance de Bossuet, qui porte moins sur la doctrine que sur les moyens d'obtenir la condamnation des *Maximes*, est plus intéressante encore, sinon plus instructive que celle de Fénelon. Nous la passons. Nous passons de même une description, qui pourrait être piquante, de la Cour de Rome dans les dernières années du XVII.e siècle. Cette Cour, partagée entre mille influences diverses (1), était le terrain le plus propre à éterniser une dispute aussi subtile que l'était celle du Quiétisme des *Maximes*.

Enfin, après beaucoup d'intrigues et de menées, ce livre fut condamné (le 12 mars 1699). Nous ne rapporterons pas les détails de cet événement,

(1) La Cour de Rome est partagée entre les Cardinaux et les Religieux. Parmi les Cardinaux, les uns *papables* sont politiques, ménagent les puissances et se ménagent entre eux ; les autres sont livrés à un ordre religieux, le plus souvent à celui dont ils sont sortis. Quelques-uns sont très-ignorants, et n'agissent et ne pensent presque que par leurs théologiens particuliers. Pour les ordres religieux, ils sont loin de vivre en bonne harmonie. La vieille guerre entre les Jésuites et les Dominicains est plus acharnée que jamais. Les Carmes sont aussi contre les Jésuites, au sujet du livre de Papebrok, qui a bien osé prétendre que les Carmes ne descendent pas d'Elie. Les Minimes, les Récollets, les Franciscains, les Augustins, etc., moins importants comme ordres, ont l'avantage d'être plus indépendants et plus hardis. Très-puissants par les consciences qu'ils dirigent, comme ils sont chacun sous la protection spéciale de quelque haut personnage, ils se mêlent plus qu'on ne pense aux intrigues tant spirituelles que temporelles. Le Pape, d'un caractère pacifique et conciliant, d'une douceur inaltérable, d'un esprit naturellement fin et pénétrant, mais un peu affaibli par l'âge, avec les meilleures intentions, cède tantôt aux uns, tantôt aux autres. D'ailleurs, Rome est une ville plus libre qu'on ne pense. C'est le rendez-vous de presque toutes les opinions religieuses. On y publie hardiment des livres pour et contre toutes les doctrines. L'inquisition elle-même est plus douce qu'elle n'a jamais

par lequel se dénoua ce grand drame ; ni les efforts des agents de Bossuet, à Rome, pour englober les écrits apologétiques dans la condamnation des *Maximes ;* ni ceux des agents de Fénelon pour faire donner au décret un caractère doctrinal, qui adoucît au moins la censure du livre. Ce dernier projet, qui souriait au Pape, en ce qu'il était une sorte de *mezzo termine* (1), fut un moment sur le point d'être adopté par la Congrégation du Saint-Office. Un courrier extraordinaire, expédié sur-le-champ à Paris par l'abbé Bossuet, rapporta, de la part du Roi, un *Mémoire* contre le projet de *canons*. Mais, quand ce Mémoire arriva à Rome, déjà la condamnation des XXII propositions des *Maximes*, comme *téméraires*, *pernicieuses dans la pratique*, *erronées respectivement*, avait été prononcée ; et le Pape avait envoyé au Roi le bref où il lui annonçait le décret rendu contre Fénelon.

été. Les livres qu'on lui défère y sont longuement et bénignement examinés ; et, quant aux personnes, il faut, pour qu'on sévisse contre elles, qu'elles aient commis, comme cela fut démontré pour Molinos, des crimes abominables. Mais ce qu'on trouverait encore de plus puissant à Rome, de plus influent sur le Pape, au point de dominer même l'inquisition et de mener l'Eglise, ce serait cet ordre des Jésuites, attaqué de toutes parts, jalousé par l'Episcopat, en querelle avec tous les autres ordres, mais agissant et arrivant à ses fins par des voies souterraines dont on ne se doute pas ; et, après les Jésuites, qui le croirait ? les Jansénistes, les Régalistes, réfugiés à Rome, dont l'un même est fort lié avec le Pape, les docteurs des Facultés suspectes, ceux qu'on appelait les nouveaux ou les prétendus Augustiniens.

(1) Fénelon ne voulait point de ce projet imaginé par le Cardinal de Bouillon. La seule concession qu'il fît, c'est que son livre était équivoque. Il proposait une bulle, en quelque sorte double, où l'on aurait mis d'un côté le *bon*, de l'autre le *mauvais* sens des propositions. Le bon eût servi de *canons*.

CONCLUSION.

Jugement définitif sur le talent et sur le caractère que Fénelon et Bossuet ont déployés dans cette dispute. Considérations générales sur le Quiétisme et sur le Mysticisme.

La Cour de France fut si enchantée de voir se terminer au gré de ses vœux une affaire qui allait tous les jours s'obscurcissant et qui menaçait d'être interminable, qu'elle passa sur plusieurs défauts de formes, qui, dans toute autre circonstance, eussent été un obstacle à l'acceptation du bref. On aurait préféré une bulle à un *motu proprio*. Mais tous les efforts de l'abbé Bossuet, pour faire convertir le bref de condamnation [1] en bulle, aussi bien que pour obtenir qu'on exigeât de Fénelon une abjuration, échouèrent. Au contraire, le mandement, par lequel Fénelon se soumettait *purement* et *simplement* au bref de condamnation, produisit un si bon effet à Rome, où il l'envoya avec une lettre au Pape, qu'il fut résolu, dans la Congrégation des Cardinaux, que le Pape écrirait un bref de consolation à celui qui se montrait, après une résistance si fière et si opiniâtre, un si docile enfant de l'Eglise. Mais l'abbé Bossuet eut encore assez d'adresse, et,

(1) Le bref fut enregistré le 14 août. Voir le réquisitoire de M. d'Aguesseau. Ce réquisitoire, ainsi que l'arrêt du Parlement, faillirent être censurés à Rome. Voyez une lettre du Père Roslet, Minime, agent de M. de Paris, à l'abbé Bossuet, 20 octobre 1699.

il faut en convenir, assez de malice pour faire entendre que ce second bref détruirait l'effet du premier ; que, d'ailleurs, la soumission de l'Archevêque de Cambrai n'était point aussi entière qu'il paraissait à la première lecture, que son empressement était affecté, sa docilité fastueuse. Enfin, il parvint à faire effacer les termes du bref les plus favorables (1).

Cependant, celui qui recevait à Rome, au milieu même de son malheur, des témoignages d'estime si consolants, était rassasié d'opprobres dans son propre pays. Fénelon vit avec douleur beaucoup d'Evêques, les plus attachés à la Cour, dépasser, dans les assemblées provinciales qui s'étaient réunies pour l'acceptation du bref du 12 mars, les termes de la censure romaine. On lit encore avec émotion le procès-verbal de cette assemblée provinciale de Cambrai, où le malheureux Archevêque, qui présidait comme métropolitain, fut réduit, sur la proposition de l'Evêque de St.-Omer, malgré ses représentations dignes et fermes, à conclure, à la pluralité des voix, sa propre humiliation (2).

L'assemblée générale du Clergé de France, réunie le 23 juillet 1700 pour la constitution du bref, et dont Bossuet fut chargé de rédiger les délibérations, ne craignit pas non plus d'outrepasser les termes du St.-Siége, en qualifiant d'*hérétique* la doctrine de M. de Cambrai, et en représentant ce Prélat comme le patriarche d'une secte à laquelle on donnait tous les traits des Quiétistes (3).

---

(1) Voyez Bossuet, *Correspondance sur le Quiétisme*, 12 mai 1699.

(2) C'était le 24 mai 1699. Voyez Fénelon, t. IX ; et *Vie de Fénelon*, par Ramsai, p. 91. Voyez aussi les *Mémoires* de St.-Simon.

(3) Voyez Bossuet, t. XXX, *Relatio Cleri ;* et *Vie de Fénelon*, par Ramsai, p. 81. Ramsai a fort bien relevé cet outrage, froidement et gratuitement ajouté à tant d'autres qu'avait déjà essuyés Fénelon. — St.-Simon, malgré ses préventions contre Fénelon, admira la

Ce serait l'objet d'une intéressante étude que de rechercher dans les divers historiens le véritable caractère de la conduite de Fénelon après sa condamnation. Il y aurait sans doute de quoi exercer la sagacité de ceux qui aiment à pénétrer dans les causes intimes des faits, et à connaître les vrais motifs qui déterminent les hommes. Nous nous bornerons à cette seule réflexion : c'est qu'il est dangereux, en des matières si délicates, de se lancer dans les conjectures. On a bien plus tôt dit que prouvé que Fénelon n'était qu'un ambitieux, qui soutint habilement jusqu'au bout ce rôle d'opposition, par lequel il se plaçait à la tête des mécontents, et préparait les réformes d'un règne prochain, qui sut tirer le meilleur parti d'une disgrâce, attendue, calculée peut-être, enfin qui spécula, pour ainsi parler, sur la persécution. Pourquoi ne s'en tient-on à ce qui est incontestable, avéré ? Pourquoi imite-t-on les adversaires de Fénelon qui jugeaient non pas sur une phrase, ni même sur un mot, mais sur quelque chose de plus équivoque, si c'est possible, sur un certain accent qu'on prétendait trouver au style (1), la chose du monde la plus impénétrable, la conscience d'un homme, et d'un homme comme Fénelon ? Pourquoi fait-on un reproche à Fénelon de n'avoir pas été troublé du coup terrible qui le frappait, de ne s'être pas abandonné à toute la rage de ses ennemis, de s'être souvenu qu'il n'avait pas seulement, dans cette circonstance pénible, à humilier son cœur, mais à conserver sa réputation et à sauver

---

conduite du Prélat dans cette triste circonstance, « la promptitude, » dit-il, la netteté, l'éclat de sa soumission et son admirable con- » duite dans sa propre assemblée provinciale, avec Valbelle, Évêque » de St.-Omer, qui s'en déshonora. » Voyez ch. 379.

(1) On pesa, en effet, une à une, toutes les expressions du mandement de Fénelon, de sa lettre au Pape et de deux lettres à l'Evêque d'Arras. Voyez Bossuet, *Correspondance sur le Quiétisme.*

les débris de son autorité? Il est vrai que ceux qui soupçonnent le plus les intentions de Fénelon ne trouvent rien à reprendre à ses actes, et que sa conduite, de l'aveu de tous, est le plus parfait modèle qu'on puisse se proposer dans des circonstances pareilles, pour ménager à la fois et sa dignité et ses intérêts. Eh quoi! parce que Fénelon a parfaitement agi selon le monde, est-ce à dire qu'il a mal agi selon Dieu? De quel droit prétend-on que son humilité et sa soumission étaient un calcul (1), sa magnanimité et sa résignation de faux airs sous lesquels il déguisait le plus vif ressentiment, et le tout une comédie bien jouée? Soutient-on du moins une accusation si grave par des faits irrécusables, par quelque semblant de raison? Non; on vit un grand homme, après une chute profonde, se rétablir insensiblement dans l'opinion, premièrement par son propre mérite, ensuite par l'effet du temps et par la réaction que devait amener inévitablement la rigueur excessive déployée contre lui; on le vit reprendre la place qui lui appartenait parmi les plus grands esprits d'une grande époque, c'est-à-dire la première après Bossuet; et ce qui devrait faire croire à une justice réparatrice même dans ce monde, on le tourne à mal à Fénelon, et on le fait servir à sa condamnation.

Nous n'ajouterons qu'un mot: la conduite de Fénelon après sa condamnation a été irréprochable. Non-seulement Fénelon ne prétendit jamais revenir sur le jugement du St.-Siége, mais nous mettons au défi qu'on cite une seule ligne de sa correspondance, connue jusqu'à ce jour, même de la plus intime,

(1) Fontenelle a dit, moins malicieusement, que Fénelon poussa l'*humilité jusqu'à la coquetterie.* Il faisait allusion à cet ostensoir que Fénelon donna à son église, où la Foi était représentée foulant aux pieds, avec les livres de plusieurs hérésiarques, le livre des *Maximes des Saints.*

qui donne le droit de supposer qu'il ne crût pas mauvais le sens naturel des propositions extraites de son livre (1). A la vérité, il nia toujours qu'il leur eût voulu donner ce sens, et qu'il eût cru un seul instant les erreurs qu'on lui imputait. Mais il ne nia jamais qu'il n'eût enseigné, quoique sans le vouloir, ces mêmes erreurs dans son livre. Si l'on n'en croit pas ce que M. de Ramsai rapporte avec tant de modération et de simplicité, pour l'avoir entendu de la propre bouche de M. de Cambrai, à savoir que « sa soumission n'était point un trait de » politique, ni un silence respectueux, mais un » acte intérieur d'obéissance rendu à Dieu seul....; » qu'il avait accepté sa condamnation dans toute » son étendue, sans se retrancher dans les vains » subterfuges de la question de fait et de droit....; » que les propositions et expressions dont il s'était » servi, quand elles se trouveraient plus fortes et » avec plus de correctifs chez des auteurs canonisés, » n'étaient point propres à un ouvrage dogmatique; » qu'il y a un style du cœur et un autre de l'esprit, » un langage du sentiment et un autre du raisonnement; » si l'on récuse l'authenticité de ces protestations de Fénelon et de ce jugement si modéré qu'il portait de lui-même, qu'a-t-on à opposer à son refus formel de prendre part, ni directement, ni indirectement, à l'impression d'un ouvrage que le Père Gerberon lui annonçait être tout prêt à paraître, s'il le voulait, pour justifier sa foi? Il ne

(1) Voyez *Nouvelle Histoire de Messire Fr. de Salignac*, p. 63; et *Vie de Fénelon*, par Ramsai, p. 72 et suivantes. Voyez surtout l'admirable lettre de Fénelon au Père Gerberon, citée par Ramsai, p. 88.

St.-Simon dit que Fénelon resta, jusqu'à la fin de sa vie, *dans l'admiration* de M.me Guyon, et qu'elle *fut toujours l'oracle suivant lequel il vécut et conduisit les autres*; mais il n'en donne pas de preuves.

s'agissait pas de se révolter contre le St.-Siége, puisqu'on ne devait point défendre le sens du livre, mais uniquement le sens de l'auteur. Cependant Fénelon, animé d'un véritable esprit de soumission et de paix, refusa la proposition du Père. Il lui fit remarquer que tout ce qui serait écrit sur son sens personnel serait regardé comme une voie détournée pour rallumer la guerre, et pour rentrer dans l'apologie de son livre. « Il n'est ni juste ni édifiant, » ajoutait-il, qu'un auteur veuille perpétuellement » occuper l'Eglise de ses contestations personnelles, » et qu'il aime mieux continuer le trouble sans fin » que de porter humblement sa croix. Quand on » n'écoute point un Evêque sur ses propres intentions, » qu'il a tant de fois expliquées par écrit, à quel » propos parlerait-il encore? Il n'y a plus pour lui » ni édification à donner, ni dignité à soutenir que » dans un profond silence. Je sais trop ce que » l'Eglise souffre du scandale de telles disputes, pour » vouloir les renouveler par une délicatesse de répu- » tation. »

Que pouvait-on demander de plus, si ce n'est que, poussant jusqu'au fanatisme, ou, pour mieux dire, jusqu'à la bassesse, sans aucune utilité pour la religion, dans un siècle qui n'avait rien de semblable aux premiers siècles de l'Eglise, la recherche des humiliations, il se condamnât lui-même plus sévèrement que le Souverain Pontife, et que, sans aucun respect du caractère dont il était revêtu, et de la dignité du corps épiscopal, il flétrît volontairement sa personne, que Rome avait pris tant de soin d'épargner? Nous dirons tout ce qu'il y a à dire sur Fénelon en deux mots : sa conduite dans son malheur fut d'un grand caractère et d'un habile homme tout ensemble. Il eut ce bon sens parfait de prendre le bref du Pape au pied de la lettre, et

de se charger lui-même de l'expliquer, sans rien affaiblir, mais aussi, mais surtout sans rien outrer contre lui-même. Il fit plus : sans renouveler la dispute, il sut profiter de la réserve du décret pour écrire plusieurs traités sur l'amour pur [1]. C'était, nous l'avons vu, le point solide de tout le système. Fénelon demeura toute sa vie fidèle à ce principe qu'il croyait, bien à tort assurément, compromis par le triomphe que venaient de remporter ses adversaires.

Il est même permis de croire que l'amour pur demeura le texte favori de ses conversations. Ce Prélat aima sans doute jusqu'à la fin épancher dans le sein de l'amitié les secrets sentiments d'une âme éprouvée par le malheur, fortifiée par la contradiction, mais toujours aussi sensible à l'idée de la perfection et du beau. Le chevalier de Ramsai, si digne, par la candeur et la noblesse de son cœur, d'être le confident de ces spéculations de haute métaphysique religieuse, n'avait point assez de génie pour être, je ne dirai pas le Platon, mais seulement le Xénophon du Socrate chrétien ; mais il en dit assez pour laisser apercevoir des idées sublimes et hardies sur le beau, sur l'ordre absolu, sur la perfection, sur les rapports de la créature avec le Créateur [2]. Toutefois, il ne faudrait pas croire que ces spéculations platoniciennes sortissent d'un cercle étroit d'amis et dépassassent les bornes d'une philosophie discrète et strictement soumise au dogme de la religion. C'était comme un souvenir, un retour de la pensée vers l'époque des illusions chéries. Quoique ce penchant invincible au mysticisme soit un défaut dans Fénelon, cependant, comme c'est là ce qui fait l'originalité de son génie au mi-

(1) Voyez Fénelon, t. IX, *Dissertationes de amore puro.*

(2) Voyez Ramsai, *Dissertation*, p. 205.

lieu des écrivains de son époque, il semble qu'on le lui pardonne volontiers, et l'on ne se fût pas décidé peut-être sans quelque chagrin à le voir rompre entièrement avec la chimère de ses jeunes années.

D'ailleurs, si l'on excepte ce reste innocent et aimable, j'allais dire touchant de mysticité, ce goût de l'idéal en toute chose, en morale, en politique et même en littérature aussi bien qu'en religion (1), ces aspirations vainement comprimées vers quelque chose de plus libre, de plus large et de plus hardi que son siècle, on doit reconnaître que Fénelon sortit de la querelle du Quiétisme avec un esprit plus juste et plus vigoureux. Les rudes étreintes de Bossuet, en forçant de se débattre ce beau, mais un peu indolent génie, développèrent ses forces; elles lui apprirent surtout à les employer mieux. Aussi peut-on dire de la condamnation des *Maximes*, qu'elle fit quelque chose de plus que de dompter le cœur de Fénelon : elle dompta son esprit; elle l'avertit de rentrer dans la voie commune, dont il s'était écarté pour suivre seul des sentiers détournés et obscurs; elle l'assujettit définitivement à cette forte discipline du XVII.e siècle, si utile non-seulement aux natures ingrates qu'elle fécondait, mais, quoi qu'on en ait dit, aux natures généreuses, qu'elle ne laissait pas se dissiper en stériles efforts. Qui oserait affirmer que ce n'est pas la controverse du Quiétisme qui nous a valu, je ne dirai pas le grand écrivain : que restait-il à apprendre dans l'art d'écrire à l'auteur du *Télémaque* (2)? je ne dirai pas non plus l'écrivain éloquent :

(1) En littérature, où ce goût était certainement le mieux placé, l'idéal que poursuivait Fénelon était celui, si je puis dire, de l'imitation même de la nature. De là ce goût excessif de Fénelon pour les anciens, cet amour de la simplicité, de la nudité grecque.

(2) « Il le composa, dit Voltaire (*Siècle de Louis XIV*), au milieu » de ses querelles sur le Quiétisme, ne se doutant pas combien ce » délassement valait mieux que ces occupations. »

n'avait-il pas, selon l'expression de St.-Simon, *une éloquence douce et fleurie* qui lui était *naturelle?* mais le profond métaphysicien, qui, sans cesser jamais pour cela d'être *le plus bel esprit du royaume*, produisit ces chefs-d'œuvre de philosophie chrétienne que nous avons pu lui opposer à lui-même dans l'examen de cette controverse? Mais autant Fénelon eut à gagner en débutant dans la carrière par une lutte avec Bossuet, autant il aurait eu à perdre en restant dans la voie des *Maximes*. Non-seulement son style, obligé de suivre tous les ambages d'une pensée qui n'osait se découvrir tout entière ni presque s'avouer à elle-même, aurait inévitablement fini pas perdre cette franche et libre allure qui est un des caractères généraux de la langue au XVII.e siècle[1]; mais, ainsi que nous l'avons pu remarquer dans sa correspondance avec M.me de Maintenon et avec M.me de la Maisonfort et dans les *Maximes des Saints*, il aurait pris insensiblement la manière des faux mystiques, leur absence systématique de méthode, leur phrase lâche et diffuse, leur langue inintelligible et barbare.

Ce serait peut-être ici le lieu d'examiner la part d'influence que le Quiétisme a pu avoir sur la litté-

(1) Il serait facile de relever, dans les *Maximes* et dans d'autres écrits qui précédèrent ou qui suivirent les *Maximes*, des tournures équivoques, des expressions qui trahissent un secret dessein de déguiser la pensée. Bossuet a joué plus d'une fois, vis-à-vis de Fénelon, le rôle d'un grammairien. Outre les fréquentes confusions qui provenaient de l'emploi irrégulier des termes de *motifs*, d'*états d'amour*, d'*intérêt*, de *passif* et d'*actif* pour dire *tranquille* et *empressé*, de *persuasion réfléchie* pour dire une *persuasion qui n'est pas réfléchie;* il faut voir certaines discussions grammaticales, par exemple sur le mot *croire* (Voyez Bossuet, *Passages éclaircis*, ch. XVII; et Fénelon, *Seconde Lettre en réponse aux Passages éclaircis*); sur la tournure *en ce que*, employée par Fénelon pour *lorsque*, *toutes les fois que;* sur le mot de *préjugés décisifs* et sur celui de *système*. Ces discussions grammaticales donnent le plus souvent lieu à quelque sortie éloquente.

rature française (1). Des critiques ingénieux et pénétrants, mais poussant jusqu'à l'excès le goût des rapprochements et des contrastes, ont fait au Quiétisme l'honneur de l'opposer sous ce rapport au Jansénisme. Pour moi, j'ai beau chercher, je ne trouve pas de littérature quiétiste que je puisse opposer à cette littérature mâle et austère de Port-Royal; à moins que l'on ne tienne compte des ouvrages trop volumineux, hélas! de M.me Guyon, de Malaval et du Père Lacombe. Ces écrits mort-nés n'ont eu heureusement aucune influence appréciable sur la littérature française, et l'on peut dire presque avec certitude que Fénelon est le seul écrivain important qui ait été touché du Quiétisme. On peut juger, par l'influence que cette doctrine exerça un moment sur un si grand esprit, des funestes effets qu'elle aurait causés si elle était parvenue à prendre racine dans l'esprit français. Mais peut-on soutenir sérieusement que le Quiétisme ait eu cette triste influence sur l'esprit français au XVII.e siècle? Il est vrai qu'on pourrait trouver, à toutes les époques de notre littérature, quelques esprits isolés qui offriraient des analogies partielles avec ce que nous avons observé chez les Quiétistes. Même il a pu arriver quelquefois que des principes opposés aboutissent aux mêmes conséquences. N'avons-nous pas vu que ce principe, qu'*il ne faut pas tenter Dieu*, soutenu également par les Quiétistes et par les plus fanatiques des Jansénistes, était un point de ralliement entre les deux partis si opposés, en tout le reste, d'esprit et de doctrine? Certaine philosophie indépendante, soi-disant cartésienne, dont nous trouvons le germe au XVII.e siècle, se serait aussi accommodée du Quiétisme,

(1) On trouvera, dans le troisième volume de l'*Histoire de la Littérature française*, par M. Désiré Nisard, une appréciation très judicieuse de la *Controverse du Quiétisme* au point de vue littéraire.

à cause du mépris qu'on y professait pour les pratiques, et d'une sorte de libre penser en matière de dogme[1]. Elle ne fit pas autrement au XVIII.e siècle pour le Jansénisme qu'elle protégeait en le méprisant. Enfin, ce principe purement quiétiste, qu'il se fait, dans les dernières épreuves, une *séparation de la partie inférieure d'avec la partie supérieure de l'âme*, n'offre-t-il pas une analogie singulière avec la morale de certains panthéistes modernes, qui, rendant un culte mystique à ce qu'ils appellent la *nature*, sont amenés à consacrer les passions, à se faire une religion des sens, et à se plonger sans scrupule, et pour ainsi dire dévotement, dans les voluptés corporelles[2]?

Mais si l'on a opposé l'influence du Jansénisme à celle du Quiétisme, cette erreur ne tiendrait-elle pas à une confusion fâcheuse et assez habituelle, par laquelle on applique au mysticisme en général ce qui ne convient qu'au Quiétisme, et réciproquement?

Nous avons établi dans notre *Introduction* qu'il y a un mysticisme vrai, un mysticisme orthodoxe. C'est, en dernière analyse, abstraction faite de ses excès, la plus pure essence du sentiment religieux. L'histoire du Christianisme nous a montré, selon que le sentiment ou la raison prédominaient, cette part ou s'augmentant ou diminuant, sans pouvoir être jamais entièrement supprimée, puisque c'est un des éléments constitutifs de la nature humaine. Nous avons eu soin d'avertir que le mysticisme, entendu comme il doit l'être, se renferme dans l'acte d'amour par

---

(1) Voyez une lettre de M.me de Sévigné sur Corbinelli, 8 janvier 1690.

(2) Le mysticisme néoplatonicien aboutissait aussi, par une conséquence forcée, au naturalisme. Je renvoie, pour ces questions, à M. Ravaisson, *Histoire de la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 466. M. Ravaisson, en même temps qu'il signale cette tendance du Néoplatonisme, marque fort justement combien il s'éloignait par là de l'idée chrétienne.

lequel on s'unit à la Divinité ; que, du moment qu'il devient une méthode spéculative, il s'expose à sortir des bornes de la Foi et à tomber dans les rêves stériles, dans les chimères, quelquefois même dans le fanatisme.

L'influence du mysticisme, quoique moins considérable au XVII.e siècle que dans les âges précédents, n'a pas été pour cela moins réelle. Il s'agit seulement de la démêler parmi les mille autres influences qui contribuèrent à développer, vers cette époque, le goût de la dévotion, non-seulement à la Cour, mais dans toute la France (1). Elle se fait surtout sentir dans les *Lettres spirituelles*, cette portion si précieuse et encore trop négligée, malgré un retour marqué de faveur, de notre littérature au XVII.e siècle. On ne peut douter que ce ne soit ce mysticisme salutaire qui, en s'insinuant discrètement par la plus sûre des voies, celle des consciences, jusque dans les veines les plus secrètes et les plus imperceptibles de la société, ait produit ce phénomène unique peut-être, et qui n'a pas été encore rapporté à sa vraie cause, ce je ne sais quoi d'intime et d'élevé qui fait le charme des moindres pages de ce siècle, où tout devait être distingué, et qui proteste contre l'idée très-injuste qu'on se fait généralement de cette littérature, si belle, dit-on, mais si froide, si régulière et si pure, mais si peu originale.

Voilà bien une très-réelle influence du mysticisme, mais qui n'a presque rien de commun avec le Quiétisme, qu'elle avait précédé et qu'elle a suivi. A la vérité, les âmes très-portées au mysticisme peuvent plus facilement que les autres se laisser séduire à l'idée d'une perfection par état, où

(1) Si la dévotion eût été simplement, comme on l'a dit, une *mode* introduite par M.me de Maintenon, on ne la trouverait pas répandue partout.

l'âme est perpétuellement et sans effort unie par l'amour avec son Dieu. Il n'est pas étonnant que Fénelon ait été légèrement touché du Quiétisme ; mais il ne faut pas confondre dans cet écrivain le Quiétiste avec le mystique. La tendance naturelle de son génie, celle qui finit par l'emporter, c'était le mysticisme, mais non point égaré par l'imagination en délire d'un Molinos ou d'une M.me Guyon, mais réglé au contraire par un bon jugement et par un raisonnement solide, et tempéré par une douce et riante imagination. Un tel mysticisme est tout à la fois si conforme à la nature humaine et au Christianisme, qu'on le retrouve, à des degrés divers, il est vrai, et variant selon les caractères, dans la plupart des directeurs spirituels du XVII.e siècle et dans Bossuet lui-même. Les Jansénistes lui sont, j'en conviens, un peu hostiles par principes : ils tendent à détruire dans la pratique religieuse le sentiment, pour lui substituer la froide raison ; mais, heureusement, ils n'y parviennent pas toujours. De là, dans la littérature intime des Jansénistes, surtout chez certaines âmes plus ardentes, ces échappées de sentiment qui viennent trahir un cœur tristement comprimé, cette ineffable langueur qui vient surprendre au milieu de son stoïcisme apparent une âme naturellement tendre et passionnée (1). Peut-on nier que l'influence secrète du mysticisme ne soit venue fort à propos quelquefois tempérer celle du Jansénisme qui trop souvent donnait à la pensée un aspect sombre et sévère, au style quelque chose de sec, de dur et de tendu ?

---

(1) Je ne parle pas de Pascal, chez qui il est trop manifeste que la raison n'exclut jamais le sentiment. Je parle d'une Mère Angélique, d'une Mère Agnès, d'une Jacqueline Pascal, d'une Duchesse de Longueville, etc.

Voyez l'ouvrage si intéressant de M. Cousin.

D'un autre côté, ceux qui confondent en littérature le Quiétisme avec le mysticisme, songent-ils que, sous beaucoup de rapports, le Quiétisme se serait rapproché très-sensiblement du Jansénisme? J'excepte la méthode, qui manque chez tous les mystiques, mais surtout chez les faux mystiques que nous avons étudiés, puisqu'ils méprisent la science et réprouvent le raisonnement. Je ne m'arrête pas au fanatisme, qui parle à-peu-près le même langage dans tous les partis. Mais croit-on que le Quiétisme favorise beaucoup mieux que le Jansénisme l'explosion du sentiment, qui est le fond vrai du mysticisme ? Ne se rappelle-t-on pas que Bossuet qualifiait les Quiétistes de *barbares*, *dénaturés*, *sans humanité et sans cœur*? La perfection de leur doctrine n'est-elle pas, à-peu-près comme pour les Jansénistes, l'indifférence stoïcienne, l'*ataraxie*, l'*apathie*? Cette expression de St.-Clément d'Alexandrie est réalisée par nos faux mystiques beaucoup plus strictement encore que par les Jansénistes. Nous avons vu avec pitié le zèle, encore plus absurde que cruel, avec lequel les Quiétistes retranchent toutes les consolations sensibles que l'âme trouve dans l'amour, et la gloire qu'ils tirent de pousser le désintéressement plus loin que les Stoïciens eux-mêmes. Ceux-ci, du moins, goûtaient la paix intérieure dans l'exercice de la vertu (1). Mais la dureté du Quiétiste pour lui-même dépasse tout ce que la morale stoïcienne et janséniste concevait de plus outré, puisqu'elle prétend détruire, je ne dis pas seulement le secret sentiment d'orgueil dont le Janséniste comme le Stoïcien repaissait volontiers son amour-propre,

(1) Ils le prétendaient, du moins (Voyez *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, par M. Ravaisson, II, chap. II, p. 291) ; mais, sous l'impassibilité qu'ils affectaient, se laissaient voir à la fois une tristesse et un abattement de cœur tout proches du désespoir. C'est à-peu-près aussi le dernier terme du Quiétisme.

mais même la douce et légitime satisfaction d'avoir bien fait.

On dira que ce n'est pas là le dernier terme de la perfection pour le Quiétiste, qu'il doit arriver enfin à un état de quiétude inaltérable, infinie, bien différent de cet état de lutte perpétuelle, acharnée, je devrais dire désespérée, entre la volonté et les passions. Il est vrai; mais ce dernier terme n'apparaît presque jamais chez les Quiétistes, par cette excellente raison que, si l'on y arrivait une fois réellement, on ne saurait le décrire, et que, s'il n'était pas inénarrable, il ne serait pas. C'est la simplicité, c'est l'unité parfaite, où rien n'est aperçu, où rien, par conséquent, ne peut s'expliquer. Le beau suprême de la littérature quiétiste, s'il était possible, serait le silence, ou, pour mieux dire, le néant même du sentiment et de la pensée. Ce que le Quiétisme peut décrire, c'est d'abord la lutte pénible, douloureuse, contre les sens et contre l'amour-propre ; puis le désordre affreux qu'apporte inévitablement dans toute l'âme cette singulière purification du moi, qui consiste à ne plus faire d'effort et à s'abandonner entièrement à l'action divine. Mais, du moment qu'on entrevoit le but désiré, l'âme doit tomber dans une contemplation muette, le discours demeurer suspendu ; tout ce qu'on verrait, tout ce qu'on entendrait au-delà ne saurait être qu'une inconséquence ou une contradiction.

Si l'on dit maintenant que nous raisonnons sur un Quiétisme idéal, que, dans la réalité, le Quiétisme est simplement une doctrine énervante et molle, mais décorant l'inertie et la lâcheté de l'âme des beaux noms de quiétude et d'abandon; qu'envisagé ainsi, c'est justement l'opposé du Jansénisme: nous répondrons que, le Quiétisme n'étant jamais devenu, grâce à Dieu, populaire en France, il faut bien se résigner à le prendre tel qu'il a été prêché

par ses apôtres, c'est-à-dire par les esprits éminents du parti, ceux qui s'efforçaient et qui se vantaient de réaliser la doctrine telle qu'ils la concevaient en théorie. Enfin, au lieu d'opposer, comme on a fait, le Quiétisme au Jansénisme, n'aurait-on pas plutôt le droit de les assimiler sous beaucoup de rapports; et, prenant pour ce qu'ils valent la masse des écrits jansénistes pour les comparer aux plus détestables monuments du Quiétisme, de prétendre qu'un fanatisme à-peu-près égal, exalté encore par la persécution, qui ne manqua à aucun des deux partis, a produit fort souvent des effets presque semblables; qu'il a donné aux uns et aux autres ce caractère étrange, ce ton bizarre, mystérieux, prophétique, le plus souvent ridicule? Il serait curieux, avons-nous dit ailleurs, de comparer bon nombre de lettres spirituelles de Bossuet avec celles de Fénelon, pour voir comment ces deux grands esprits s'entendaient sur un certain mysticisme, qui est le vrai. Il ne le serait pas moins de comparer certaines lettres de St.-Cyran avec des lettres du Père Lacombe ou de M.me Guyon, pour voir aussi comment des esprits médiocres, fanatisés par des principes plus contraires en apparence qu'en réalité, se rencontraient dans un mysticisme absurde et exalté (1).

Nous avons cru que ces explications pourraient servir à dissiper certains préjugés défavorables au Christianisme, qui consistent à croire que la religion autorise toute sorte de mysticisme et qu'elle ne sait pas distinguer entre le fanatisme et la vraie piété.

---

(1) Je ne les compare pas, et j'admets qu'ils étaient inégalement médiocres. La preuve n'en sera que plus concluante.

Voyez l'opinion de Bossuet sur les lettres de St.-Cyran : « Elles » sont d'une spiritualité sèche et alambiquée. » Lettre à M.me Cornuau, 14 mai 1695.

FIN.

Vu et lu,
à Paris, en Sorbonne, le 4 août 1850,
par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

J. Vict. LE CLERC.

Permis d'imprimer,

L'Inspecteur général de l'Université, vice-Recteur de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

59600529

DE

LA CONTROVERSE

DE BOSSUET ET DE FÉNELON

SUR

LE QUIÉTISME;

THÈSE

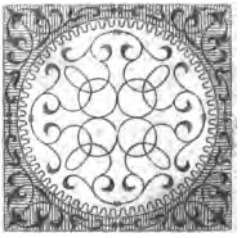
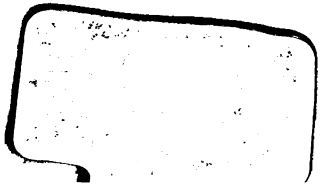
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

L.-A. BONNEL,

LICENCIÉ, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

MACON,

IMPRIMERIE DE DEJUSSIEU, RUE DE LA BARRE.

1850.